KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Fünfte Abtheilung.

Erster Brief an die Korinther

bearbeitet

von

Dr. Georg Heinrici.

Siebente verbesserte Auflage.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1888.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

ersten Brief an die Korinther

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Siebente verbesserte Auflage

bearbeitet

von

Dr. Georg Heinrici,

Consistorialrath u. ordentl. Prof. der Theol. an d. Universität Marburg.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1888.

Vorrede zur 6. Auflage.

Der selige Meyer beginnt die Vorrede zur fünften Auflage seines Kommentars zum 1. Korintherbrief mit einer allgemeinen Betrachtung, die zugleich ein werthvolles Selbstbekenntniss ist, characteristisch für die Art, die Ziele und die Treue seiner rastlosen Arbeit zum Schriftverständniss. Seine Worte verdienen unvergessen zu bleiben:

„Ist's doch als ob wir allen Fleisses daran wären, der schadenfrohen römischen Behauptung, dass der Protestantismus bereits im vollen Zersetzungsprocesse begriffen sei, die Bestätigung der fortschreitenden Erfahrung zu geben." —

„Mit trotzigem Pochen auf die Symbole, die ja Menschenwerke sind, werden unsere Wunden nicht geheilt; man macht sie tiefer, klaffender. Noch viel weniger mit leichtfertiger Verflachung, Verflüchtigung und Beseitigung der positiven Lehren und wunderbaren Heilsthatsachen des neuen Testaments; denn diese haben die Welt überwunden und müssen sie ferner überwinden. Nur in dem, was für allen Glauben und alles Lehren und für die Symbole selbst die Norma normans ist und bleibt, in dem lebendigen Worte der Offenbarung nur beruht die gottverliehene Heilskraft, die desto sicherer und nachhaltiger zur Genesung und Einigung des Kirchenleibes hilft, je klarer und völliger das Verständniss, je wahrer und thatkräftiger die Aneignung und je unbeschränkter durch Verständniss und Aneignung die alles in allen bestimmende Herrschaft des Wortes und seiner hohen sittlichen Kräfte wird. Dieser heiligen Obmacht hat sich, wie der einzelne, die Kirche selbst, auch mit ihrer Lehre zu beugen. Denn in ihrem Schriftprincip setzte sich ja die Kirche nicht bloss die Möglichkeit und Zulässigkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der Weiterentwickelung und, wo sich das Bedürfniss ausweise, der Berichtigung ihrer Lehre nach der Schrift. Damit weist das Symbol über sich selbst hinaus, und die Kirche, die auf dem ewigen Fundamente unerschütterlich erbauete, hat sich unter das Gesetz des Werdens

gestellt, womit sie auf eine Zukunft deutet, welche nach der Verheissung des Apostels (Eph. 4, 13 f.) trotz aller Wehen der Gegenwart nicht ausbleiben wird. Dieser lichten Zukunft mit vorzuarbeiten, soll sich alle Schriftauslegung berufen wissen, eingedenk aber, dass die Schritte der göttlichen Reichsentwickelung Jahrhunderte, und die Wege ihres Regierers nicht unsere Wege sind. Gelangt also die gründliche und gewissenhafte Schriftforschung hinsichtlich des einen oder andern Lehrpunktes zu Ergebnissen, die von Symbolbestimmungen abweichen: so hat sie, wie das exegetische Gewissen es heischt, derartige Resultate nicht unlutherischer und charakterloser Weise zu dissimuliren oder mit nebelhaftem Phrasentume zu bemänteln, sondern im Vertrauen auf die sichtende und siegende Kraft der göttlichen Wahrheit offen und ehrlich dem Urtheile der Wissenschaft und Kirche zu überantworten. Der Wissenschaft und Kirche, sage ich; denn es ist eine Thorheit des Tages, beide entzweien zu wollen, der erstern Gränzen zu stecken, die ihrem nothwendigen Wesen entgegen sind, und ihre Stimme ab und zur Ruhe zu verweisen, wo man der Meinung sein zu müssen glaubt, es geschehe der Kirche ein Dienst damit. Solche Thorheit ist unevangelisch und passt in's Tridentinum und zum Syllabus des römischen Bischofs."

„Kann und soll aber nichts anderes als das lautere göttliche Wort einer besseren Kirchenzukunft die Wege ebenen, so ist allen Auslegern des Worts das gemeinschaftliche einzige Ziel gesetzt, eben nur seinen reinen Inhalt ohne Zuthun und Abthun und unter Verzichtung auf alles eigene Erfinden einfach, wahr und klar, unbefangen und unabhängig von dogmatischen Vorforderungen, sprachsicher und in stricter Objectivität als historisches Factum zu ermitteln. Etwas Weiteres sollen sie als Ausleger nicht, aber darin — und ein Grosses ist das — müssen sie sich treu erfinden lassen."

Die letzten Worte richten, wie das Weitere zeigt, ihre Spitze gegen die „spintisirende Klügelei" des scharfsinnigen, nun auch abgeschiedenen Schriftforschers, dessen ganze Art in nicht zu vermittelndem Gegensatz zu den Wegen Meyerscher Schriftauslegung stand. Aber abgesehen davon kennzeichnen sie auf das treffendste die evangelische Bedeutung der letzteren und enthalten die Rechtfertigung eines jeden Versuchs, Meyer's treue Arbeit der Wissenschaft und der Kirche zu erhalten.

In welcher Weise dabei zu verfahren sei, hat Meyer selbst gezeigt, indem er in jeder neuen Auflage seiner Kommentare sich als unbefangener Kritiker seiner selbst erweist und nicht müde wird, sich von der gewissenhaft berücksichtigten Mühwaltung der Mitforscher belehren zu lassen. So war er bestrebt, in seinen Kommentaren sowohl ein möglichst vollständiges Bild der Geschichte der Exegese und des derzeitigen Standes der Auslegung zu geben als auch durch eingehende kritische, grammatische und historische Begründung seine Ansicht zu stützen.

Indem ich an an seine Arbeit anknüpfte, bin ich methodisch dem Vorgange von Bernhard Weiss (vrgl. dessen Vorrede zur Neubearbeitung des Marcus u. Lucas) gefolgt. Das Material, das Meyer herangezogen hat, ist möglichst vollständig erhalten, ergänzt und bisweilen auch berichtigt. Nicht alle Citate sind von mir verificirt worden, jedoch bewiesen zahlreiche Stichproben, dass dieselben meistens zuverlässig sind. Die wichtigsten grammatischen Belege sind nach den neuesten Auflagen gegeben. Am schwersten ist es mir geworden, den sprachlichen Parallelen, in deren Beibringung Meyer eine sichere Methode nicht einhält, indem er hellenistische Schriftsteller von classischen, Prosaiker von Dichtern nicht scheidet, im wesentlichen unangetastet zu belassen; aber ich darf in dieser Hinsicht auf meine eigene Arbeit für diesen Brief verweisen.

Und damit komme ich auf den Grund, welcher meine Bedenken beseitigte, als die Aufforderung zu dieser Neubearbeitung seitens des Herrn Verlegers an mich gelangte. Gerade weil ich durch meine „Erklärung des ersten Korintherbriefs“ Meyer's Kommentar nicht zu ersetzen beabsichtigte, sondern wesentlich unter Voraussetzung desselben gearbeitet habe, glaubte ich, unbeschadet der Selbständigkeit des eigenen Buchs und ohne eine Transfusion seines Inhalts vorzunehmen, der Aufgabe mich unterziehen zu dürfen, was in dem letzten Decennium für die Erklärung dieses Sendschreibens geleistet ist, in Meyer's Kommentar einzutragen.

Auch Meyer's Kommentare haben wegen unwillkürlicher Abweichungen von der in ihnen befolgten glossematischen Methode einen streng einheitlichen Charakter nicht bewahrt. An umstrittenen Stellen zumal häuft sich das registrirte Material ins schwer Uebersehbare und verbreitert sich die Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen. Man mag es mir zu gute halten, dass ich in dieser Hinsicht mit Zurückhaltung geändert habe. Jedenfalls bin ich bemüht ge-

wesen, die Continuität mit der bewährten Arbeit des heimgegangenen Forschers so viel als möglich zu erhalten.

Marburg, den 18. October 1880.

Dr. G. Heinrici.

Vorrede zur 7. Auflage.

Die bei der ersten Bearbeitung des Meyer'schen Kommentars befolgten Grundsätze habe ich beibehalten. Demzufolge war mit dem Hineinarbeiten der neu hinzugekommenen Forschungen zugleich Veraltetes auszuscheiden, um eine möglichst vollständige, aber nicht übersetzte kritische Ueberschau des jetzigen Standes der Auslegung zu vermitteln. So hat das Handbuch eine mehrfach durchgreifende Umgestaltung erfahren müssen; denn es lag mir ob, zu den Erklärungen von Holsten, Edwards und Godet Stellung zu nehmen und zugleich die Bewegungen in der Textkritik zu berücksichtigen. Die exegetischen Stoffe des Handbuchs sind namentlich aus Edwards Arbeit bereichert, welche sich durch philologische Genauigkeit und umfassende Ausnutzung der patristischen Exegese auszeichnet. Für die Erörterung biblisch-theologischer Fragen bot Holsten, dessen Congenialität mit Hofmann sich mir oft aufdrängte, verschiedentlich Anlass. Für die Conjecturalkritik sind Baljon's Mittheilungen und Vorschläge meist berücksichtigt. Der Versuch von Henri Bois (Erlangen 1887), durch Conjecturen den Text zu verbessern, blieb ausser Betracht, denn er ermangelt der nöthigen Sach- und Sprachkenntniss. Aber auch Baljon's Vorschläge als Textbesserungen anzuerkennen, bin ich nicht in der Lage gewesen. So viel ich sehe, beruhen sie auf Grundsätzen, welche in der philologischen Wissenschaft als erledigt gelten. Vor allem wird von ihm und seinen zahlreichen Mitarbeitern unter den holländischen Theologen, welche die biblischen Texte leichtherzig umgestalten, der Thatsache nicht Rechnung getragen, dass die Ueberlieferung des neutestamentlichen Textes wesentlich andere geschichtliche Voraussetzungen hat, als die Ueberlieferung der

Klassiker. Diejenigen griechischen Kirchenväter, aus deren Citaten sich ebenso ein neues Testament herstellen lässt, wie es aus Tertullian's Schriftbenutzung Rönsch gewonnen hat, haben doch wohl ihre Muttersprache besser verstanden, als wir. Bieten nun sie zugleich mit den Uebersetzungen und den Manuscripten uns einhellige Lesarten dar, so erscheint es mir methodisch richtig, wenn die Conjectur mehr sein soll, als ein Einfall, vorher jeden Versuch zu machen, den gegebenen Text mit Rücksicht auf die Eigenart des Schriftstellers und der Verhältnisse zu verstehen. Erst wo dies nicht gelingt, müssen durchschlagende sprachliche, geschichtliche oder aus dem Zusammenhange sich ergebende Gründe die Conjectur rechtfertigen *). Ich überschätze dabei nicht das Gewicht der Handschriften, welche ja nicht von unfehlbaren Abschreibern herrühren, und will es auch Baljon gerne zugeben, dass man sie besser nicht als „Auctoritäten" bezeichnet, da dies irre führen kann. Aber wenn er mich darüber (Theol. Tijdschrift 1887. IV. S. 432 f.) hart anlässt, so hätte er doch nicht übersehen sollen, dass betreffs dieses Punktes eine Differenz in der Sache zwischen mir und ihm nicht besteht. Ich bin B. B. Warfield dankbar, dass er darauf sehr zutreffend hingewiesen hat (The Independent 1888. S. 112). Auch Godet's Excurs über die handschriftliche Ueberlieferung des Briefs (Comm. S. 475 f.) ist für die richtige Schätzung der Frage, inwieweit man bei Handschriften von „Familien" und „Recensionen" reden darf, lehrreich.

Holsten's zahlreiche Ausscheidungen von Interpolationen, von den S. 10 Anm. erwähnten „Verosimilia" zu schweigen, kann ich gleichfalls als Förderungen des Verständnisses meistens nicht anerkennen. Die logische Kritik scheint mir bei ihm die geschichtliche Kritik vielfach zu vergewaltigen. Wie leicht man aber durch Unterstellungen eines als erforderlich erachteten Gedankenganges in die Irre geführt wird, zeigt in sehr lehrreicher Weise Scherer's geistvolle Analyse

*) Ein beachtenswerthes Beispiel einer verhältnissmässig wohlbegründeten Conjectur von grosser Tragweite findet sich in der seltenen Schrift: Epistolae duae ad c. d. v. F — V — professorem Amstelodamensem scriptae (London, Clay 1721) S. 20. Der Verf. bemerkt zu 1. Kor. 1, 12: Neque sane intelligere, qui fieri potuit, ut cum unus ex Corinthiorum numero se discipulum Christi nominarat, alter se opponeret jactaretque, se discipulum cujusdam apostoli fuisse. Falle *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* fort, so gewinne *μεμέρισται ὁ X.* erst den rechten Nachdruck. Clem. Cor. I. 47 habe *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* nicht gelesen. Es sei vielleicht aus 3, 22 eingekommen.

des Faust-Prologs in den Göthestudien. Sie sollte den klassischen Philologen eine Warnungstafel wider vorschnelle Interpolationskritik aufrichten, indem sie nachwies, wie in einem Schriftstück, dessen Abfassung von einem Verfasser ausser Zweifel steht, tiefgehende stilistische Unterschiede und innere Widersprüche vorhanden sind. Scherer will sie aus verschiedener Zeit der Abfassung und aus späterer Zusammenarbeitung erklären. Und nun ist das älteste Manuscript des Faust von Ehrich Schmidt herausgegeben, welches beweist, dass es der „junge Göthe" war, welcher den Prolog wesentlich so, wie er vorliegt, aus einem Gusse geschrieben hat; es ist derselbe „junge Göthe", der zugleich wie ein gährender Jüngling und wie ein illusionsfreier Greis das Wort nimmt.

Schnedermann's Erklärung habe ich nicht mehr benutzt, da der Druck der neuen Auflage schon zu weit vorgeschritten war, ebenso ist mir Es. Ekedahl's Erörterung der Einleitungsfragen (Inter Paulum Ap. et Corinthios quae intercesserint rationes usque ad missam epistolam primam can. Lundae 1887) zu spät zu Händen gekommen. — Bei der Correctur haben mir die Herren cand. theol. Ladegast und Hast treu geholfen.

Marburg, den 1. März 1888.

Dr. G. Heinrici.

Literatur-Uebersicht*).

Ph. Melanchthon, brevis et utilis commentarius in priorem epistolam Pauli ad Corinthios et in aliquot capita secundae. Vitemb. 1561.

W. Musculus, commentarius in utramque epistolam ad Corinthios. Basil. 1559.

G. Major, enarratio epistolarum Pauli ad Corinthios. Vitemb. 1558.

H. Bullinger, comm. in utramq. epist. ad Corinth. Zürich 1589.

J. L. Mosheim, Erklärung des 1. Br. Pauli an die Gemeinde zu Corinthus. Altona 1741.

S. J. Baumgarten, Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Korinther. Halle 1761.

J. H. D. Moldenhauer, 1. u. 2. Brief an die Korinther nach dem Grundtext übersetzt mit Erklärungen. Hamburg 1771. 72.

J. S. Semler, paraphrasis in 1. Pauli ad Corinthios epistolam cum notis et lat. translationum excerptis. Halle 1770.

H. J. Zachariae, paraphrastische Erklärungen der beiden Briefe an die Kor., mit Anm. von Vollborth. 2 Bde. Göttingen 1784. 85.

J. C. F. Schulze, Pauli 1. Br. an d. Kor., herausgeg. u. erkl. Halle 1784.

F. A. W. Krause, Pauli ad Cor. epistolae graece, perpet. annot. illustr. Vol. I. Frankf. 1791.

S. F. N. Morus, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther. Leipz. 1794.

Valckenarii scholia in libr. quosd. N. Ti. ed Wassenbergh, t. II. Amsterdam 1817.

D. J. Pott, epistolae Pauli ad Corinth. graece. p. I (1. Kor. 1—10). Göttingen 1826.

A. L. Ch. Heydenreich, comment. in 1. Pauli ad Corinth. ep. 2 Vol. Marburg 1825—28.

---

*) Dieselbe nennt die Specialarbeiten über den 1. Korintherbrief. Die sonst benutzten Hülfsmittel der Erklärung sind im Kommentare mit vollständigem Titel citirt. Die Kommentare und Sammelwerke zum ganzen neuen Testamente, wie die von Calvin, Beza, Flacius, Polus, den Critici sacri, die curae philologicae von Wolf, die Werke von Brucker, de Wette, Hofmann, Ewald, Reuss sind nicht aufgeführt. Noch sei bemerkt, dass mit Catene auf die Ausgabe der Catena Graecorum patrum in N. T. von Cramer (Oxford 1844) Bd. 5, mit Theodoret auf dessen interpretatio XIV ep. Paul. ap. ed. Nösselt (Halle 1871), mit Ambrosiaster auf die Commentaria in XIII ep. beati Pauli (Ambrosii op. VII Venedig 1781) verwiesen ist. Buttmanns neutestamentliche Grammatik (Berlin 1859) ist mit Buttmann, Winer's Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms (7. Aufl. 1867) mit Winer, Kühner's ausführliche Grammatik der griech. Sprache (2. Aufl. Hannover 1870) mit Kühner citirt. B. Weiss, bibl. Theol. des Neuen Testaments, wurde in 3. Aufl. (Berlin 1880) benutzt.

J. F. Flatt, Vorlesungen über die Briefe an die Korinther, herausgegeben v. Hoffmann. Tübingen 1827.
G. Billroth, Commentar z. d. Briefen d. P. an d. Korinther. Leipz. 1833.
L. J. Rückert, der 1. Brief Pauli an die Korinther. Leipzig 1836.
J. E. Osiander, Commentar über den 1. Br. Pauli an die Korinther. Stuttgart 1847.
A. P. Stanley, the epistles of St. Paul to the Corinthians; with critical notes and dissertations. 2 Bde. London 1855.
Ch. Hodge, an exposition of the first epistle to the Corinthians. London 1857.
A. Neander, Auslegung der beiden Briefe an die Korinther, herausgegeben v. W. Beyschlag. Berlin 1859.
Ch. F. Kling, die Korintherbriefe. 2. Aufl. (Lange's Bibelwerk. N. T. Bd. 7.) Bielefeld 1865.
Adalb. Maier, Commentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1857.
C. F. G. Heinrici, das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. Berlin 1880.
C. Holsten, das Evangelium des Paulus. Theil I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Berlin 1880.
Th. Ch. Edwards, a commentary on the first epistle to the Corinthians. 2. Aufl. London 1885.
F. Godet, commentaire sur la première épitre aux Corinthiens. 2 Bde. Neuchatel 1886. 87.
G. Schnedermann, die Briefe an die Korinther (kurzgefasster Kommentar z. d. h. Schr. alten u. neuen Testaments. Neues Testament. 3. Abtheilung S. 89 f.). Nördlingen 1888.

Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae in ep. priorem ad Corinthios. Cantab. 1664.
K. Vitringa, exercitationes in difficiliora loca prioris ep. Pauli ad Corinthios. Franeker. 1784—89.
G. C. Storr, notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinth. interpretationi servientes. Tübing. 1788.
W. A. v. Hengel, annotatio in loca nonnulla Ni. Ti. Amsterdam 1824. S. 150—210.
J. G. Reiche, commentarius criticus in N. T. (Göttingen 1853.) Bd. 1. S. 121—317.
J. F. Räbiger, kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korinthische Gemeinde mit Rücksicht auf die in ihr herrschenden Streitigkeiten. 2. Aufl. Breslau 1886.
C. M. S. Baljon, de tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs als voorwerp van de conjecturalkritiek beschouwd. Utrecht 1884.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Des Paulus erster Brief an die Korinther.

Einleitung.

§ 1.

Die korinthische Christengemeinde.

Korinth, die durch ihre Lage zwischen zwei Meeren (bimaris Corinthus) ausgezeichnet begünstigte Stadt, war nach ihrer Zerstörung durch Mummius (146 v. Chr.) von Julius Caesar von neuem hauptsächlich durch römische Freigelassene colonisirt (Pausan. 2, 1, 2. Strabo VII, 23, S. 381) und unter Begünstigung der ersten Kaiser schnell zu ihrer alten (s. schon Hom. Il. β, 570 u. bes. Pindar. Ol. 13) Herrlichkeit erstanden, aber auch in die schon für die griechische Stadt sprüchwörtlich gewordene Ueppigkeit (daher die Ausdrücke *κορινθιάζεσθαι*, *κορινθιαστής* und *Κορινθία κόρη*, s. Dissen ad Pind. S. 146 f. Ast. ad Plat. Reg. S. 404 D) zurückgesunken. Hier, in der Colonia Julia Corinthus, die auch als *Ἑλλάδος ἄστρον* gepriesen werden durfte (Jacobs ad Anthol. gr. VI, S. 223), die als Sitz des römischen Proconsuls, als wichtigster Stapelplatz des Handels zwischen Orient und Occident, als Hüterin der neu belebten isthmischen Spiele, als Pflegerin der Kunst und rhetorischen Sophistik, aber auch als die Stätte des schamlosesten, von tausend priesterlichen Dirnen gepflegten Aphroditedienstes sich hervorthat, war das weltüberwindende Christentum durch Paulus selbst gepflanzt worden (3, 6). Der Apostel kam nach dem Be-

richte der AG. (18, 1—17) auf seiner zweiten Bekehrungsreise von Athen dahin und verweilte über achtzehn Monate daselbst. Nach demselben fand er bei dem hier von ihm bekehrten (s. z. Act. 18, 1. 2) Handwerksgenossen Aquila Herberge und begann zuerst allein, danach in Gemeinschaft mit den wieder mit ihm vereinten Schülern Silas und Timotheus seine Wirksamkeit in der jüdischen Synagoge, wo er Juden und Hellenen zum Evangelium zu führen sich beeiferte. Dem durch jüdischen Zelotismus Vertriebenen öffnete sich sodann das Haus des Proselyten Justus zur ausschliesslichen Wirksamkeit unter den Heiden. Aber es gesellte sich auch als der Angesehnste der Bekehrten der *ἀρχισυνάγωγος* Krispus mit den Seinen zu der werdenden Christengemeinde.

Die Briefe an die Korinther bieten für den Bericht der AG. keine sicheren Belege. Von einer vorgängigen Wirksamkeit unter den Juden und daraus erwachsenden Kämpfen und Gefahren schweigen sie. Gallio wird nicht erwähnt; der feindliche Sosthenes der Apostelgeschichte kann mit dem Mitentsender des ersten Briefes (1, 1) nicht gleichgesetzt werden. Ob der von Paulus selbst getaufte Krispus (I 1, 14) und das Synagogenhaupt der Apostelgeschichte eine Person sei, bleibt dunkel. Andrerseits kennt die Apostelgeschichte weder Chloe, noch Gajus, noch Stephanas, Fortunatus und Achaicus. Jedenfalls aber bestand die Gemeinde ihren tonangebenden Theilen nach aus früheren Heiden (I 12, 2), welche der Mehrzahl nach den unteren Schichten der Gesellschaft angehörten (I 1, 26) und von der sittlichen Fäulniss ihrer Umgebung nicht frei sich gehalten hatten (I 6, 9—11. II 12, 20). In ihrer Verfassung ferner weist nichts auf die Synagoge zurück; dieselbe hat sich vielmehr von dem christlichen Glaubensgrunde aus in den erprobten, durch die socialen Verhältnisse gebotenen Formen der Genossenschaften entwickelt, in denen private Bedürfnisse und Bestrebungen jeglicher Art sich organisirten, nachdem die wachsende Zahl den Gläubigen es nicht mehr gestattete, als erweiterter Familienverband im Privathause der gemeinsamen Erbauung zu pflegen*).

---

*) Vrgl. Heinrici S. 7 f. 21 f. und die Abhandlungen: die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. — Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden. Zeitschrift f. W. Theol. 1876 IV. 1877 I. Dieselben haben eine erfreuliche Ergänzung gefunden durch den Nachweis Schürers, dass die Verfassung der jüdischen Synagoge in Rom auf christliche Gemeinden keine Uebertragung gefunden hat. Vrgl. E. Schürer, die Gemeindeverfassung

In weiser Selbstbeschränkung, mit Vermeidung alles dessen, was blendet, ohne zu erleuchten, und fesselt, ohne zu erbauen, hatte Paulus kraftvoll, einfach und sachlich das Evangelium vom Kreuze verkündigt, in dem Heil und Erlösung beschlossen ist Die sittliche Lage der hellenischen Stadt, ihre Freude am Schein, ihre Neigung zur geistigen Ueberhebung, die ἁμαρτήματα ἑλληνικά (Dio. Chrys. ed. Reiske II. S. 148) und die jüdische Einseitigkeit (I 1, 22, 23) bestimmten gleicherweise sein Verfahren*).

Nach der Apostelgeschichte verliess Paulus erst geraume Zeit nach einer völlig misslungenen öffentlichen Klage der Juden beim milden Proconsul Gallio (s. z. Act. 18, 12—17) Korinth mit Aquila und Priscilla (die in Ephesus blieben) und reiste nach Jerusalem und von da durch Galatien und Phrygien (Act. 18, 18—23). Während er aber diese Länder durchzieht, begiebt sich der beredte und geistvolle alexandrinische Jude Apollos, welcher, vorher nur Johannesjünger,

---

der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschriften dargestellt. Nebst 45 jüdischen Inschriften. Leipzig 1879 und dazu die Selbstanzeige Theolog. Litztg. 1879, Nr. 23. Holsten (Evangelium des Paulus S. 237 f.) versteht Heinrici's Meinung dahin, „dass Paulus die Lebensformen einer Cultusgenossenschaft der Dämonen (I 10, 20) nicht werde benutzt haben für die Lebensordnungen einer Gemeinde Gottes“ und betrachtet die Gemeinde als einen Organismus des (transcendenten) Geistes Gottes. Heinrici vermag sich den Organismus einer transcendenten Macht nicht vorzustellen, ist aber niemals der Ansicht gewesen, dass Paulus in äusserlicher Uebertragung fremdartige oder gar „dämonische“ Lebensformen der allmählich wachsenden Christenbruderschaft aufgelegt habe. Vrgl. desselben Abhandlung: Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinde. Studien und Kritiken 1881, S. 505 f. Durch das Ergebniss, dass die korinthische Gemeinde sich nicht nach dem Vorbilde der Synagoge verfasst habe, ist die Frage nicht berührt, in wie weit die Synagogen der westlichen Diaspora von der römischen Regierung auch als Genossenschaften behandelt wurden. Zur Sache vrgl. ausserdem C. Weizsäcker, die Versammlungen der ersten Christengemeinden. — Paulus und die Gemeinde in Korinth. Jahrb. f. D. Theol. 1876, III. IV. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freiburg 1886, S. 264 f., 622 f. Edwin Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum. Acht Vorlesungen. Uebersetzt von Harnack. Giessen 1883.

*) Vrgl. Heinrici S. 10 f. Semisch, Paulus in Korinth. Jahrb. f. D. Theol. 1867, S. 193 f. Eindeutend meinten Neander, Rückert, Osiander, der in Athen misslungene Versuch, der evangel. Predigt durch Anschliessung an hellenische Formen Eingang zu verschaffen (Act. 17), habe den Ap. zu dem Entschlusse gebracht, jeden Versuch dieser Art aufzugeben und auch unter den Hellenen das Evangel. in seiner ganzen Einfachheit vorzutragen. Er passte sich vielmehr von Fall zu Fall den besonderen Verhältnissen an. I, 9, 22. II, 5, 11.

bei Aquila und Priscilla in Ephesus seine christliche Bildung vollendet hatte (Act. 18, 24 f.), nach Korinth (Act. 19, 1), wo er als Pauliner kein anderes als das paulinische Christenthum predigt (1 Kor. 3, 6), aber in anderer Form, mit der Kunst alexandrinischer Beredtsamkeit und mit Anwendung alexandrinischer (philonischer) Speculation von der schlichten Weise des Ap. abweichend (1, 17, Cap. 2). Indem er das Evangelium unter den Gesichtspunkt der Weisheit Gottes stellte und als ein Mysterium fasste, das nur dem Eingeweihten (τέλειος) offen stände, beförderte er, ohne es zu beabsichtigen, ein ungesundes Trachten nach Bethätigung geistiger Ueberlegenheit und höherer Einsicht. So blieb die Eigenart seiner Verkündigung, obgleich sie nicht auf abweichenden Lehrsätzen beruhte (3, 5 f. 4, 6. 16, 12), zumal in Anbetracht der Mannichfaltigkeit der individuellen Richtungen der Korinther und der persönlichen Hochachtung und Liebe, womit je dem alten oder dem neuen Lehrer angehangen ward, nicht ohne die nachtheilige Folge, dass die einen jenen, die anderen diesen mit wechselseitiger Eifersucht höher stellten, und dass es Parteisache werden konnte, sich des Paulus oder des Apollos Anhänger zu nennen (1, 12)*).

---

*) Vrgl. Heinrici S. 35 f., 117 f. Gegen den Versuch, welcher hier gemacht worden ist, für das Wirken des Apollos bestimmtere Conturen zu gewinnen, indem auf seine alexandrinische Bildung Gewicht gelegt und ein Verwirrung verursachendes Betonen der Bedeutung der Taufe vermuthet wurde, hat sich Hilgenfeld (Zeitschrift f. w. Th. 1880, S. 366 f.) eingehend ausgesprochen, dem dann Godet sich anschliesst. Hilgenfeld lehnt jeden grundsätzlichen Gegensatz zwischen Paulus und Apollos ab und sucht nachzuweisen, dass Heinrici, wenn dieser von seinen geschichtlichen Voraussetzungen aus das gleichfalls thut, inconsequent sei. Für die Entwickelung des Parteitreibens genüge es, den judaistischen Gegensatz und das Einwirken des hellenischen Heidentums allein in Rechnung zu stellen. Wie aber verhält sich zu dieser Ansicht die Erledigung des Parteistreits? Nach Hilgenfeld sind es die judaistischen Gegner gewesen, welche dem Paulus den Vorwurf gemacht hätten, fleischliche Weisheit (2. Kor. 1, 12) oder sich selbst (2. Kor. 4, 5) verkündigt zu haben. Gegen sie richte sich daher 1, 17 f. Diese Ansicht scheitert aber 1) an 2. Kor. 11, 6, 2) an der Art, wie der Apostel 1, 17—2, 16 die verhängnissvolle Verdunkelung des Unterschiedes zwischen weltlicher und geistlicher Weisheit, welche in der Gemeinde Platz gegriffen hatte, durch Darlegung seiner Grundsätze und seines Verfahrens abwehrt (vgl. besonders 2, 1 f.). Aus derselben erhellt, dass Paulus der Gedanke fern liegt, ihm könne eine solche Vermischung zum Vorwurf gemacht werden. 3) Im 2. Briefe vertheidigt sich Paulus gegen den Vorwurf der Unklarheit seines Evangeliums. 1, 12 aber geht, wie das Antithesen zeigen, auf sein sittliches Verhalten. Daher scheint man

Allein zur ernsten Gefährdung der Einheit wäre es durch solche formelle Verschiedenheiten zweier Lehrer desselben Evangeliums nicht gekommen, wenn nicht ein tieferer Gegensatz von aussen her in die Gemeinde eingeführt worden wäre. Bei dieser Zweitheiligkeit blieb es noch nicht. Es kamen nämlich — vielleicht gerade den Zeitpunkt der Rückkehr des Apollos nach Ephesus benutzend — judaisirende Lehrer mit Empfehlungsbriefen nach Korinth (2. Kor. 3, 1), welche der Geltung des Paulus, in dessen Arbeitsfeld sie sich eindrängten, entgegenwirkten (9, 2) und des Petrus Ansehen zu Ungunsten des Paulus, dessen Apostelrecht und Charakter sie in Frage stellten, erhoben (2. Kor. 11, 5). Zwar scheinen sie zunächst mit Bestreitung der paulinischen Lehre nicht aufgetreten zu sein, denn sonst würde P., wie im Briefe an die Galater, ihre Lehrirrtümer bekämpfen; namentlich haben sie die Beschneidung nicht gefordert. Aber es war natürlich, dass sie schon mit ihrer judaisirenden Weise überhaupt, mit ihrer Engherzigkeit, Befangenheit und Gesetzstrenge, wie mit ihrer übelwollenden Herabsetzung des Paulus die Gemeinde schwer beunruhigten und tief erregten. War dieselbe doch von ihrem Stifter, trotzdem er dem ererbten Judenstolze überall die empfindlichsten Streiche versetzte, indem er fleischliches und geistliches Israel scharf und schneidig von einander trennte, in Vertrauen und Ehrfurcht zu der jerusalemischen Muttergemeinde erhalten worden. Als daher, nachdem Paulus die Stätte seines gesegneten Wirkens verlassen hatte, von dort her Männer im Namen der legitimen Auctorität die Korinther aufzuklären und auszunutzen kamen, als sie im Gegensatz zu Paulus den Petrus als echten und rechten Hauptapostel herausstrichen, so war damit der eigentliche Anlass zu Spaltungen für die Gemeinde gegeben. Die hochgepriesene Auctorität des Felsenapostels mit dem fremdklingenden Namen (Kephas), den man dazu von Angesicht nicht gesehen hatte*), gab der Neuerungssucht der

---

den geschichtlichen Veranlassungen von 1, 17—2, 16 doch nicht ohne Annahme einer Beziehung sowohl auf die übertreibende Schätzung des Weisheitslehrers Apollos als auch auf die judaistischen Verdächtigungen gerecht werden zu können. Die Frage endlich nach der Bedeutung, welche Apollos der Taufe beigelegt habe und der Folgen davon hängt an der Deutung von 1. Kor. 1, 14. Ohne eine besondere Veranlassung scheint die dort gewählte Form der Zurückweisung des Parteitreibens willkürlich und gezwungen.

*) Petrus war nicht selbst in Korinth gewesen; denn das Zeugniss des Dionys. Cor. b. Euseb. 2, 25 ist entweder auf eine weit spätere Zeit zu beziehen (Ewald, Gesch. d. apost. Zeit 3. A. S. 609) oder am

leicht bewegten Gemeindeglieder den Anstoss zu Fragen und Vergleichen, welche unter dem Druck der anwesenden Jerusalemiten nicht für Paulus günstig waren. Wer im Vertrauen zu Paulus und zu der Wahrheit und Lauterkeit seiner Verkündigung erschüttert worden war, wollte sich und die Brüder insgesammt nach Petrus nennen; wer an Paulus nicht mehr halten zu können wähnte, ohne doch dem Petrus sich hingeben zu mögen, nannte sich nach Apollos.

Die einmal erwachte Tendenz, der Gemeinde durch Zueignung zu einer besonderen Persönlichkeit einen eigentümlichen Namen und Charakter zu geben, veranlasste im Verfolg das Bedürfniss, von dem was die ganze Parteiung herbeigeführt hatte und nährte, von Menschenauctorität, ganz abzusehen, und einzig auf den zurückzugehen, der aller Meister ist, auf Christum. „Wir gehören Christo an", ward daher die Losung, aber nicht aller und nicht im rechten Sinn und Gebrauch, sondern nur eines Theils; und diese verfolgten ihre an sich richtige Idee, die mit der Anerkennung der menschlichen Werkzeuge Christi (des Paulus u. s. w.) zu vereinigen gewesen wäre, mit einer Ueberhebung, welche sie in ihrer vermeintlichen hohen Parteilosigkeit und Heiligkeit selbst zur Partei werden liess (1, 12). Statt die gesammte Gemeinde unbeschadet der den Dienern Christi, einem Paulus u. s. w., gebührenden Geltung, in ihre Idee einzuschliessen, stellen sie sich den nach Paulus, Apollos und Petrus sich Nennenden entgegen*). In diesem Zustande vierfacher Parteiung war die Gemeinde, als P. unsern ersten Brief an sie schrieb; doch ist nach 11, 18. 14, 23 anzunehmen, das Uebel habe nicht die Höhe des schismatischen Charakters erreicht, auf der die Gemeindeversammlung an einem Orte nicht mehr statt finden konnte, wie dies in den patristischen Erklärungen durchweg richtig betont wird (s. auch z. 1, 2). Da ferner nur in dem ersten grossen Abschnitte des ersten Sendschreibens (Cap. 1, 10—4, 21) die Schäden des Parteitreibens erörtert werden, für die später zu rügenden Uebelstände aber sichere Beziehungen auf dasselbe fehlen, so behandelt es der Apostel nicht deshalb zuerst, weil einzelne Entartungen mit einzelnen Factionen zusammenhingen, sondern weil er es neben den andern Ent-

---

wahrscheinlichsten nur als eine aus 1 Kor. 1, 12 gezogene unrichtige Folgerung zu betrachten: s. Baur in d. Tüb. Ztschr. 1831. 4. S. 152 f.).

*) Beza: τοῦ χριστοῦ ad eos pertinet, qui in contrariam partem peccabant, i. e. qui se unius Christi esse dicebant et interim iis per quos deus loquitur nihil tribuebant.

artungen als das bedeutsamste Symptom für die übelverwirrte Gemeindelage ansehen musste. Ebenso wie die Unsittlichkeiten, die asketischen, libertinistischen und ekstatischen Verirrungen, die er zu rügen Ursache hat, bedrohte auch die willkürliche und einseitige Betonung von Namen, die zugleich ein Bekenntniss enthalten konnten, den Frieden und die Einheit der auf gemeinsamen Glaubensgrund sich erbauenden Christenbruderschaft. Diese Schätzung des Parteitreibens wird weiter gestützt durch die Thatsache, dass nicht die Gemeindeboten (I 16, 17), sondern Privatnachrichten den Apostel darüber unterrichtet hatten (I 1, 10 f.). Auch nimmt das zweite Sendschreiben zwar auf Streitigkeiten (II 12, 20. 2 1), aber nicht auf irgend welche bestimmte Fraktion innerhalb der Gemeinde Rücksicht*).

Anmerkung. Diese Auffassung der Parteiungen modificirt die von Meyer zuletzt festgehaltene Ansicht einmal darin, dass dieser die Apollonier als die erste Faction nimmt, während ich dafür halten muss, dass der entscheidende Anstoss zu Parteibildungen von aussen, und zwar von Seiten judaistischer Gegner des Paulus gekommen ist, sodann in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Paulus und Apollos. (Vgl. Heinrici S. 117 f. 149 f.) Weitere Ansichten über die korinthischen Parteien, insbesondere auch die Auseinandersetzung mit der Hypothese Baur's und seiner Nachfolger s. z. 1, 12. Die Uebersicht über die Literatur zeigt, dass durch Baur eine lebhafte Debatte hervorgerufen wurde, welche es jedoch zu keinem sicheren Ergebniss bringen konnte, weil die Vorfrage nach der Tragweite des Parteitreibens unberührt blieb und man von vorne herein die Korintherbriefe sub specie factionum zerschnitt und beleuchtete. An den Verhandlungen betheiligte sich in hervorragenderer Weise Neand. kl. Schr. 68 f. u. Gesch. d. Pflanzung u. s. w. I. S. 360 f. A. 4. Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1831. S. 61 f. 1836. 4. S. 1 f. u. in s. Paulus I. S. 290 f. A. 2. Scharling de Paulo ap. ejusque adversariis, Kopenh. 1836. Jäger Erkl. d. Briefe P. nach Kor. aus d. Gesichtsp. d. vier Part. Tüb. 1838. Schenkel de eccles. Cor. primaeva factionib. turbata, Basil. 1838. Goldhorn in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1840. 2. S. 121 f., Dähne d. Christuspartei in d. apost. Kirche z. Kor. Halle 1842 (vorher im Journ. f. Pred. 1841). Kniewel ecclesiae Cor. vetustiss. dissensiones et turbae, Gedan.

---

*) Zur Bedeutung dieser Art der Wiederaufnahme vrgl. Heinrici, Erklärung des 2. Korbr. S. 533 f. Indirect schliesst auch die Erwähnung des Parteitreibens bei Clem. I Kor. 47, welche sich mit einer Reminiscenz an I 1, 12 begnügt, eine weitergehende Bedeutung der Streitigkeiten aus. Clemens erwähnt dieselben als etwas längst Vergangenes, im Vergleiche mit welchem die Händel seiner Tage übler wären.

1841. Becker d. Parteiungen in d. Gem. z. Kor. Altona 1842. Räbiger krit. Untersuchungen üb. d. Inhalt d. beiden Br. an d Kor. Bresl. 1847. 2. Aufl. 1886. Lutterbeck neutest. Lehrbegr. II. S. 45 f., Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1865. S. 217 f. 1871. S. 635 f., Hilgenf. in s. Zeitschr. 1865. S. 241 f. 1866. S. 241. 1872. S. 200 f., Holtzm. in Schenkels BL. II. S. 575. Klöppers exeget.-krit. Untersuchungen über II. Kor. Göttingen 1869. S. 29 f., Commentar zu II. Kor. Bresl. 1874. S. 101 f. Unter den Kommentaren vrgl. Osiander, Einl. § 4. Ewald S. 102 f. Hofm. 1864. S. 13 u. 417, wovon die 2. A. nicht abweicht, Holsten, Heinrici, Godet, unter den neutestamentlichen Einleitungen Hilgenfeld, Reuss, Bleek-Mangold, Holtzmann, B. Weiss.

§ 2.

Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes.

Schon vor unserm ersten Sendschreiben war ein nicht auf uns gekommener*) Brief vom Ap. an die Korinther ergangen (I 5, 9), welcher sich gegen Unzuchtsünden richtete, auf das Parteiwesen aber keine Rücksicht nahm. Nachrichten über dasselbe und über die Erschütterung seiner Auctorität erhielt er durch die Leute der Chloë (1, 11). Dass auch Apollos (I 16, 12) dem Paulus über die Spaltungen Nachricht gebracht habe, ist nach 1, 11 nicht anzunehmen; wahrscheinlich vielmehr ist, dass dieselben, so lange Apollos selbst noch in Korinth gewesen war, noch nicht hervorgetreten sind. Nächst dem Parteitreiben war es aber auch die bereits in dem verloren gegangenen Briefe von ihm besprochene, jetzt sogar in einem besonders schreienden Fall ausbrechende Unzucht (5, 1 f.) in der Gemeinde, welche den

*) Die beiden in armenischer Sprache vorhandenen ganz kurzen Briefe der Korinther an Paulus und des Paulus an die Korinther (zuerst herausgegeben von Phil. Masson in Joh. Masson Histoire crit. de la républ. des lettres Vol. X. 1714, dann von David Wilkins 1715, von Whiston 1727 und dessen Söhnen 1736, von Carpzov Lips. 1776, Armenisch und Englisch von Aucher Grammar Armenian etc., Venet. 1819; s. auch Fabric. Cod. Apocr. III, S. 667 f.) sind dürftige Apocrypha. Den Versuch von Rinck, die Aechtheit beider Briefe zu halten (das Sendschr. d. Kor. an den Ap. Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Kor. in Armen. Uebersetzung, neu verdeutscht u. s. w. Heidelb. 1823), erledigten Ullmann (über den durch Rinck bekannt gemachten dritten Brief an die Kor. und das kurze Sendschreiben der Kor. in den Heidelb. Jahrb. 1823) und Bengel (Archiv 1825 S. 287 f.). — Ueber die Abfassungszeit des verlorenen Briefs lässt sich Bestimmtes nicht ermitteln.

Apostel zu seinem Schreiben veranlasste. Hierzu kam ausser noch anderen Uebelständen als weitere directe Veranlassung ein durch Abgeordnete aus Korinth (16, 17) an ihn überbrachtes Schreiben der Gemeinde (7, 1), dessen mancherlei Anfragen (wie über Ehelosigkeit 7, 1 f. und über den Genuss des Opferfleisches 8, 1 f.) Antwort von ihm heischten, so dass er die rückkehrenden Gesandten Stephanas, Fortunatus und Achaicus wieder zu Ueberbringern seines eigenen Briefes machte (16, 12. 17). Dass mit bestimmter Rücksicht auf die im Briefe erledigten Fragen und Beschwerden schon vorher Timotheus entsandt worden sei (Meyer), hat in dem Sendschreiben keine Stütze. Vielmehr dürften die Nachrichten, die nach der Abreise des Timotheus, welcher mit Erastus zugleich die Gemeinden Makedoniens besuchen sollte (Act. 19, 22), eintrafen, die nächste Veranlassung desselben gegeben haben, das nach des Ap. Berechnung vor seinem Mitarbeiter eintreffen sollte (4, 17. 16, 10. Heinrici S. 56). Also ist die Veranlassung des ersten Briefes eine doppelte: 1) Die mündlichen Nachrichten aus dem Hause der Chloë über die Parteiungen, die Blutschande und die Processe (C. 1—6). 2) Die Anfrage des Gemeindeschreibens über Stücke des Familien- und Gemeindelebens sowie über das Verhalten der Gläubigen zum heidnischen Cultus und über das Wesen des Auferstehungsglaubens (7—15).

Diesen Anlässen gemäss bezweckte Paulus, sowohl sein Verhältniss zur Gemeinde von neuem zu festigen und zu klären, als auch seine Christen über Wesen und sittliche Tragweite des Evangeliums zu belehren und vor Rücksinken in heidnisches Leben zu bewahren. Er erörtert mit Rücksicht darauf die Ausdehnung der christlichen Pflicht und der christlichen Freiheit an den ihm bekannt gewordenen Missständen und den ihm vorgelegten Fragen und behandelt damit die Grundlehren des Glaubens, die Grundlagen der christlichen Sitte und die wichtigsten Aeusserungen des gemeinsamen Lebens*).

So sind die verschiedenartigen Bestandtheile des Briefs durch den einheitlichen Zweck zusammengehalten, von dem einzig möglichen und zuverlässigen Glaubensgrunde aus (I 3, 10)

---

*) Beachte, dass P. bei diesen verschiedenen Erörterungen niemals die Lehrer als solche verantwortlich macht oder ihnen Weisungen ertheilt, — zum Beweisse, dass ihm das Bewusstsein eines göttlich eingesetzten Standes der Lehrer fern liegt. Vrgl. Weizsäcker, Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters, Jahrb. f. d. Th. 1873. S. 641 f., Apostolisches Zeitalter S. 605 f. 622 f., Heinrici S. 23. S. 408.

der Gemeinde die Wege zu weisen, sich zu einem Tempel Gottes zu erbauen (I 3, 16. 14, 26). Die Anordnung des Ganzen aber ist durch die äusseren Veranlassungen bestimmt, denen Paulus Schritt vor Schritt nachgeht. Nach Gruss und Eingang (1, 1—9) verbreitet sich der erste Hauptabschnitt über die Parteiungen, mit ausführlicher Rechtfertigung der Lehrweise des Ap. (1, 10—4, 21). Dann schreibt der Ap. über die Unzucht in der Gemeinde (C. 5) und über die Unsitte, vor heidnischen Gerichten zu processiren, worauf er nochmals vor Unzucht warnt (C. 6). Darauf antwortet er auf die ihm gestellten Ehefragen (C. 7) und auf die Frage wegen des Opferfleisches (C. 8—11, 1), wobei er an dem eigenen Beispiele nicht ohne apologetische Nebenzwecke zeigt, wie der Christ seine Rechte und seine Freiheit zur Geltung bringe (C. 9). Hierauf folgen die Verständigungen über Unordnungen bei den Versammlungen, theils die äussere Erscheinung der Frauen, theils die Liebesmahle betreffend (C. 11), und die ausführlichen Abschnitte über die Geistesgaben (C. 12—14) mit dem herrlichen Preise der Liebe (C. 13), — und über die Auferstehung der Todten (C. 15), endlich Vorschriften über die Collecte für Jerusalem, vermischte Bemerkungen und Grüsse (C. 16). — Dass das Schreiben für die ganze korinthische Gemeinde bestimmt war ohne Ausschluss irgend einer Partei, aber mit Einschluss der übrigen Christen Achaia's, ist aus dem Grusse des 2. Briefes ersichtlich*).

§. 3.

Ort und Zeit der Abfassung, Aechtheit des Briefs.

Aus 16, 8. 19 ist gewiss, dass Paulus in Ephesus

---

*) Weiteres über die Gliederung und ihre historischen Beziehungen vrgl. b. Heinrici I, S. 70 f. II, S. 573 f. — H. Hagge, die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth (Jahrb. für prot. Theol. 1876. S. 481 f.), hat die Einheit auch des ersten Briefs in Frage zu stellen versucht. Vrgl. dagegen Weizsäcker, Paulus und die Gemeinde in Korinth. Jahrb. f. D. Th. 1876. S. 603 f. 618 f. Pierson und Naber (Verisimilia. Amsterdam 1886) machen den Versuch, auch die beiden Korintherbriefe als aufgeklärt jüdische Fragmente zu begreifen, welche im 2. Jahrhundert ein grosser Unbekannter, den sie Paulus episcopus taufen, überarbeitet und erweitert habe. Darüber wird „im Handumdrehen" der geschichtliche Paulus mit dem geschichtlichen Christus eskamotirt. Harnack (theolog. Literaturztg. 1887 No. 10) würdigt diesen Versuch treffend als einen Ausfluss „rasender Technik."

schrieb*), und zwar gegen das Ende seines dortigen nicht voll dreijährigen (s. z. Act. 19, 10) Aufenthalts, nachdem er bereits den Timotheus und Erastus nach Makedonien (ersteren zugleich nach Korinth) abgeordnet (Act. 19, 22. 1. Kor. 4, 17) und schon beschlossen hatte, durch Makedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen (Act. 19, 21. 1. Kor. 16, 3 f.). Die Abfassungszeit ergiebt sich aus 16, 8 (einige Zeit vor Pfingsten) und 5, 6—8, aus welcher letztern Stelle vielleicht zu schliessen ist, dass, als Paulus schrieb, das Osterfest kurz bevorstand. Mithin: je nach Bestimmung der paulinischen Chronologie um Ostern im Jahre 57 oder 58.

Anmerkung 1. Die Angabe in der gewöhnlichen Unterschrift *ἐγράφη ἀπὸ Φιλίππων* ist ein aus 16, 5 geflossener alter (schon Syr.) und verbreiteter Irrthum. Vrgl. dazu Anger temp. rat. S. 53 f., Rückert S. 12 f., Wurm in d. Tüb. Zeitschr. 1838. I, S. 63 f. Eine richtige Unterschr. haben B** Copt. Chrys. Euthal. Theodoret. al.: *πρὸς Κορ. α ἐγράφη ἀπὸ Ἐφέσου.*

Anmerkung 2. Die Entscheidung der Frage, ob Paulus vor Abfassung unserer beiden Briefe nur einmal (so Baur, theol. Jahrb. 1850. S. 139 f., Paulus I, S. 337. 2. A., Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1871. S. 99 f., Märcker, Stud. und Krit. 1872. S. 153 f.), oder zweimal (so Bleek in den Stud. u. Krit. 1830. S. 614 f. u. in s. Einl., Neander, Billr., Rück., Anger, Credn., Wieseler, Reuss, W. Grimm, Ewald, Klöpper, Holsten nach Chrys., Oecum., Hausrath, Theophyl., Baron. u. M.) in Korinth gewesen, desgleichen ob eine zweite Anwesenheit zwischen unsern ersten und zweiten Brief zu setzen sei (Weizsäcker, Godet — der dieselbe jedoch für historisch ertragslos ansieht), beruht auf 2. Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. S. d. Nähere in der Einl. z. 2. Kor. § 2.

Die Aechtheit ist nach den äusseren Zeugnissen (Hermas mand. 4, 4. Polyk. ad Philipp. 11. Ignat. ad Eph. 2. Clem. Rom. ad Cor. 1, 47. 49. Epist. ad Diogn. 12. Testament. XII patr. (*ἀπόδειξις. διαίρεσις. ὄσφρησις. παρεδρεύειν* al.). Didache ed. Harnack 1, 5. 3, 3. 4, 3. 10, 6 al. — unsicher ist Justin. M. c. Tryph. S. 253. 258. 338. Apol. I, S. 29. — Iren. haer. 3, 11, 9. 4, 27, 3. Athenag. de resurr. S. 61 ed. Colon. Clem. Al. paedag. S. 96 ed. Sylb., Canon Murat., Tertull. de praescr. 33 al.**)) und nach dem ganzen Charakter

*) Ueber abweichende Meinungen vrgl. Rückert Magaz. f. Exeg. I, S. 132 f.

**) Mit Vorliebe ist der Brief von den Gnostikern benutzt. Vrgl. die Belege bei Heinrici, valentinianische Gnosis (Berlin 1871) S. 192. Hippolytus (ed. Duncker et Schneidewin) S. 158. 160. 170. 216. 222. 374 u. ö.

des Briefs (Paley Hor. Paul. v. Henke S. 54 f.), welcher in aller Mannigfaltigkeit des behandelten Stoffs die ausgeprägteste Eigenthümlichkeit des paulinischen Geistes und Tactes trägt und die ganze Macht, Kunst und Feinheit seiner Beredsamkeit entwickelt, keinem Zweifel unterworfen. B. Bauer hat sie in seiner absprechenden und leichtgeschürzten Weise (Christus und die Cäsaren. Berlin 1877. S. 376) bestritten, ebenso Loman mit Berufung auf die ungenügende äussere Bezeugung, während Havet (le christianisme et ses origines Bd. 4) dieselben als unverständliche geschichtliche Curiosa ansieht. Vrgl. dazu Heinrici, die Forschungen über die paulinischen Briefe, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. Giessen 1887, S. 111 f. — Weiteres über die Bezeugung bringt Edwards introduction § 10—12 und Charteris Canonicity S. 222 f. bei, über die Benutzung des Briefs bei den Kirchenvätern hat Edwards § 22 f. einiges gesammelt.

Παύλου πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη.

Die einfachste, wohl älteste Ueberschrift haben ℵABCD. Minusk.: *προς Κορινθ. ᾱ* F.: *προς Κορινθιους αρχεται ά.* G.: *προς Κορινθιους αρχεται.*

Kap. I.

V. 1—3*). Apostolische Zuschrift und Gruss.

*) Zur Textkritik: V. 1. *κλητός*) fehlt bei ADE (verdächtigt von Mill. u. Griesb., eingeklammert von Lachm., getilgt von Rückert), ist jedoch durch die Auctorität von ℵBFG vg. pesch. Orig. Ambr. hinreichend gestützt. Es ward wohl von denen übergangen, welchen bekannt und geläufig war, dass sich Paulus in den Eingängen seiner Briefe fast durchgängig *ἀπόστ. Ἰ. Χ.* durch *διὰ θελ. θεοῦ* ohne *κλητός* nennt; s. 2. Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1 2. Tim. 1, 1, vrgl. auch Gal. 1, 1. 1. Tim. 1, 1. Tit. 1, 1; nur Rom. 1, 1 findet sich *κλητός*. — Statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ* lies auf überwiegende Zeugen mit Lachm., Tregell., Tisch. *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. — V. 2. *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ.*) haben BD*EFGit. erst hinter *Ἰησοῦ;* so Lachm. und früher Tisch., der dann aber in VIII. auf Grund von ℵADb vulg. pesch. Orig. Ambros. u. a. die l. rec. *τῇ ἐκκλ. τ. θ τῇ οὔσῃ ἐν Κ.*, welche auch Westcott-Hort aufnehmen, mit Recht wiederhergestellt hat. Die erstere von Meyer bevorzugte LA. dürfte sich aus einem bei stichometrischen Hdschr. leicht vorkommenden Lesefehler des Abschreibers erklären. Für *τε καί* l. Lachm.,

V. 1. *Κλητὸς ἀπόστ.* S. z. Rom. 1, 1. Eine polemische Beziehung (Chrys., Theophyl. u. a., auch Flatt, Rückert, Olsh., Osiand, Holsten), welche aber dem gewinnenden Tone des ganzen Eingangs fremdartig wäre, würde der entschiedene Paulus ganz anders ausgedrückt haben (vrgl. Gal. 1, 1). — *διὰ θελ. θεοῦ*) Dass sein Verhältniss als von Christo berufener Apostel durch den Willen Gottes vermittelt sei, stand ihm so lebendig und fest im Bewusstsein, dass er es gewöhnlich im Anfange seiner Briefe mit ausdrückt. S. 2. Kor. 1, 1. Gal. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 1. Tim. 1, 1. 2. Tim. 1, 1. „Sua ipsius voluntate P. nunquam factus esset apostolus", Beng. Ueber *διά* s. z. V. 9 u. Gal. 1, 1. — *καὶ Σωσθένης*) Dieser wird von Neueren für den Schreiber des Briefs gehalten (s. 16, 21). Allein der blosse Schreiber hat als solcher keinen Antheil an dem Briefe selbst, was doch bei dem der Fall sein muss, welcher in der Zuschrift mit aufgeführt wird. Da nun ferner 1. u. 2. Thess. ausser Paulus sogar noch zwei Genossen in der Aufschrift mit genannt sind (die mithin schwerlich beide als Schreiber genannt sein können), ja im Galaterbrief eine unbestimmte Mehrheit, wogegen im Römerbrief der aus 16, 22 bekannte Schreiber desselben in der Aufschrift nicht mit erscheint: so ist vielmehr anzunehmen, Paulus lasse seinen Brief nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern auch in voller Uebereinstimmung mit Sosthenes ergehen, so dass die Korinther den Brief des Ap. auch mit als einen Brief des Sosthenes betrachten sollten. Vrgl. Euseb. H. E. I, 12 u. z. Phil. 1, 1. Sosthenes selbst erscheint demnach als ein damals beim Ap. befindlicher und ihm vertrauter, den Korinthern aber bekannter und bei ihnen in Ansehen stehender Lehrer. Wäre Timotheus nicht bereits abgereist gewesen (4, 17. 16, 10), so würde wohl er statt oder neben Sosthenes mit im Briefgrusse stehen; vrgl. 2. Kor. 1, 1. — Dass Sosthenes mit dem Act. 18, 17 genannten Synagogenvorsteher identisch sei, wie Theodoret u. die Meisten, auch Flatt, Billroth, Ewald, Maier, Hofm. wollen, ist mit Recht von Michael., Pott, Rückert, de Wette geleugnet. S. z. Act. a. a. O. Ohne Grund aber schliesst Rückert, es sei ein von Paulus herangebildeter junger Mann gewesen, was am wenigsten aus der Annahme, dass er Schreiber des Briefs gewesen sei, herzuleiten ist. Schon der Mangel aller nähern Kenntniss des Mannes lässt auch die Anmerkung des Chrys., Theophyl., Grot., Estius als sehr

---

Tregell., Tisch. VIII, Westcott-Hort nach überwiegenden Auctoritäten *καί*, was daher gegen Meyer, der *τε καί* bevorzugt, beizubehalten ist.

willkürlich erscheinen, es sei eine grosse Bescheidenheit des Ap., jenen neben sich zu nennen. — ὁ ἀδελφός) bezeichnet nichts Specielleres als die christliche Bruderschaft (so auch 2. Kor. 1, 1. Kol. 1, 1 al.), nicht die Lehramtsgenossenschaft. Die näheren Verhältnisse des Sosthenes waren den Lesern bekannt.

V. 2. *Τῇ ἐκκλ. τ. θεοῦ*) *θεοῦ* ist Genit. des Eigentümers. Vrgl. קְהַל יְהוָה (*ἐκκλησία κυρίου* LXX) Deut. 18, 16. 23, 1, welcher Ausdruck bei P. ständige Bezeichnung des *λαὸς θεοῦ* des neuen Bundes ist, das von Gott zu seinem Eigentum aus der sündigen Welt berufen und gesammelt ist. Vrgl. 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9. 2. Kor. 1, 1. Gal. 1, 13 al. — Schliesst *ἡγιασμ. ἐν X. Ἰ.* unmittelbar an *τῇ ἐκκλ. τ. θ.* sich an, so fügt es eine qualitative auszeichnende Näherbestimmung zu der allgemeinen Bestimmung, und dann erst folgt die örtliche Angabe zu *τ. ἐκκλ. τ. θεοῦ*: „Der Gemeinde Gottes, Geheiligten in Christo Jesu, welche in Korinth ist". Dann stände der Plural des Particips in attributiver Beziehung zu dem collectiven Singul. (s. Kühner II. (2. Aufl.) S. 48. Pflugk ad Eur. Hec. 39.) und die Stellung von *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ.* nach *ἡγιασμ.* etc. wäre gewählt, um den Gedanken auszudrücken, dass die angeredete Gemeinde Gottes an sich und als solche (nicht als korinthische) aus Geheiligten in Christo bestehe (Meyer). Aber das Fehlen jeder Analogie für solche verschränkte Wortstellung und das Fehlen jedes triftigen Grundes für eine Unterscheidung der Lokal- und Idealgemeinde in der Briefaufschrift rechtfertigt die Bevorzugung der bestbeglaubigten LA. — Der *ἁγιασμός* ist als christlich kirchliche Gottgeweihtheit (s. vorher *τ. ἐκκλ. τ. θεοῦ*) zu denken. Vrgl. z. 1, 30. Rom. 1, 7. Nicht ausser, sondern in Christo, nämlich in dessen Erlösungswerk, dessen die Christen mittelst des rechtfertigenden Glaubens theilhaftig geworden und fortwährend theilhaftig sind (Perfect), ist diese Gottgehörigkeit ursächlich begründet (Eph. 1, 4 f. Hebr. 10, 10). Vrgl. Phil. 1, 1; *ἐν X. Ἰ.* giebt dem *ἡγιασμ.* seine charakteristische christliche Bestimmtheit. Winer § 48a. S. 363 f. — *κλητοῖς ἁγίοις*) noch zu recht erschöpfender Bezeichnung der erfahrenen göttlichen Gnadenwohlthat, deren sich die Leser als Christen bewusst sein sollen, hinzugesetzt, wobei das neu hinzutretende Moment in *κλητοῖς* liegt. Die (als mit Erfolg ergangen gedachte, vrgl. z. Rom. 8, 28 u. s. Lamping Pauli de praedestin. decreta, Leovard. 1858. S. 32 f.) Berufung zur christlichen Gemeinschaft ist nach beständiger Vorstellung des N. T. (auch Rom. 1, 6. Gal. 1, 6) von Gott

geschehen (V. 9. Rom. 8, 30. 9. 24 al. Weiss, bibl. Theol. des N. T. 3. Aufl. § 88. S. 356) durch die Verkündiger des Evangeliums (Rom. 10, 14. 2. Thess. 2, 14). — *σὺν πᾶσι* etc.) gehört zu *κλητοῖς ἁγίοις*, so dass den Lesern wohl nicht ohne Rücksicht auf die Parteiungen, die sie unter sich dulden, die grosse Gemeinschaft fühlbar gemacht wird, in welcher sie als berufene Heilige stehen. (Grot., Bengel, Storr, Rosenm., Flatt, Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Neand., Becker, Hofm., Godet.) Dass es mit zur Zuschrift gehöre, folgt nicht aus 2. Kor. 1, 1 (Meyer), da dort die concrete Beziehung auf die Christen Achaia's ausdrücklich ausgesprochen wird und auch der Bau jener Aufschrift ein andrer ist. Daher soll auch mit dem Zusatze der Brief nicht als ein katholischer bezeichnet werden (Theodoret., Estius, Calov., Corn. a Lap. u. M., vrgl. Schrad.); auch begrüsst P. beim Grusse der Korinther nicht im Geiste die gesammte Kirche (Osiand., vrgl. schon Chrys., Theodoret, Erasm., Billr., Heydenr. u. M.); er meint auch nicht mit den *ἐπικαλ. τ. ὄν. τ. κυρ.* die Separatisten im Gegensatz gegen die kirchlich gesinnten (Vitringa, Mich.), oder fasst *σὺν πᾶσι* etc. alle korinthischen Christen ohne Unterschied zusammen (Eichhorn Einl. III, 1. S. 110, Pott). Ebensowenig beweist Holstens mühsame Begründung den Sinn: „Die Bekenner unseres Herrn Jesu Christi, welche, ohne Glieder der Gemeinde zu sein, zur Zeit des Briefes in der Gemeinde sich aufhalten." H. findet nämlich seine ganze Hypothese über das Wesen der Parteien (vrgl. zu 1, 12) bereits in der Adresse präformirt, ohne dabei zu beachten, dass dieselbe durch *πᾶσι* und *ἐν παντὶ τόπῳ* die Beziehung auf einzelne Paulusfeinde in der korinthischen Gemeinde ausschliesst. Man wird nicht darüber hinauskommen, in dem Zusatze, wie dies auch Godet thut, die Absicht ausgedrückt zu finden, der angeredeten und charakterisirten Gemeinde von vornherein die Einheit aller Gläubigen in Christo zum Bewusstsein zu bringen. — *τοῖς ἐπικαλ. τ. ὄν. τ. κυρ.*) confessionelle Christen-Bezeichnung, Rom. 10, 12 f. Act. 2, 21. Ueber den neutestamentl. Begriff der Anrufung Christi, welche nicht als absolute, sondern als relative Anbetung (als des Mittlers und des Herrn über Alles, aber unter Gott, Phil. 2, 10 f.) zu fassen ist, s. z. Rom. 10, 12. — *αὐτῶν καὶ ἡμῶν*) wird von Chrys., Theodoret., Phot., Theophyl., Calvin, Beza, Piscat., Er. Schmid, Valcken., Billr., Olsh., Lücke (de invocat. Chr., Götting. 1843), Holsten, Godet zu *τοῦ κυρίου* gezogen, so dass es Epanorthose oder Epexegese des vorherigen *ἡμῶν* sei. Aber abgesehen davon, dass dieses *ἡμῶν* in dem solennen *κύριος ἡμῶν* alle Christen umfasst, mithin *αὐτῶν τε καὶ*

ἡμῶν, mag es auf Paulus und Sosthenes oder auf die Korinther im Unterschied von andern Christen bezogen werden, etwas ganz Selbstverständliches sagen würde, so steht entscheidend die Stellung entgegen, nach welcher es zu παντὶ τόπῳ gehört, woran es als nähere Bestimmung sich leicht anschliesst. Vrgl. Vulg.: „in omni loco ipsorum et nostro". Müsste nun, wie Meyer und zuletzt Edwards will, σὺν πᾶσι bis ἡμῶν die achäischen Christen ausser Korinth bezeichnen, so bedurfte allerdings παντὶ τόπῳ einer Beschränkung auf das geographische Gebiet, welches gemeint ist. Diese wäre dann durch αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν gegeben, so nämlich, dass αὐτῶν auf die Korinther geht, welche nicht durch ὑμῶν, sondern durch αὐτῶν bezeichnet würden, weil von da an, wo die Erweiterung des Adressats (σὺν πᾶσι etc.) eintritt, die Korinther als dritte Personen erscheinen. Sonach wäre der Brief adressirt: an die korinthischen Christen und an Alle, welche an jedwedem Orte, der ihnen (den Korinthern) und zugleich uns (dem Paulus und Sosthenes) zugehört, den Namen Christi anrufen. Jeder Ort in der Provinz nämlich, wo Christen lebten oder eine Gemeinde sich gebildet hatte (wie z. B. Kenchreae Rom. 16, 1), war ein Ort, welcher den Korinthern angehörte, ein τόπος αὐτῶν, insofern die Gemeinde in Korinth die Muttergemeinde der achäischen Christenheit war; aber jeder solcher Ort gehörte auch dem Paulus (und Sosthenes) zu, insofern er des Christentums in Korinth und ganz Achaia Gründer und apostolisches Haupt war. P. hätte die Bezeichnung der Provinzialen damit in der Weise gegeben, dass dem Vorzuge der Hauptstädter gegenüber (αὐτῶν) zugleich seine eigene Auctorität fühlbar ward. Wie Rom. 16, 13 αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ sinnig die Gemeinschaft der Liebe, Rom. 1, 12 ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ die Gemeinschaft des Glaubens ausspricht (vrgl. auch 1. Kor. 16, 18. Philem. 11. Soph. El. 417 f.: πατρὸς τοῦ σοῦ τε κἀμοῦ), so drückte hier αὐτῶν καὶ ἡμῶν die Gemeinschaft des Rechts aus. Aber diese Fassung scheitert an αὐτῶν, das zur Bezeichnung der eben direct angeredeten Korinther auch bei Annahme einer Erweiterung der Adresse nicht genügend begründet erscheint, zumal eine solche Beschränkung, wie sie in αὐτῶν liegen soll, in ἐν Κορίνθῳ bereits genügend bestimmt vorliegt (Lücke). Dazu kommt, dass das allgemeine ἐν παντὶ τόπῳ, das seine nähere Bestimmung in αὐτῶν καὶ ἡμῶν hat, als zur Adresse gehörig erklärt, doch nur auf die Korinther und die achäischen Christen gehen müsste und deshalb durch ἡμῶν, wenn es die besondere Zugehörigkeit zu P. und Sosth. aussagte, eine Modification der Beziehungen einträte, die dem

Zusammenhange fremdartig (de Wette) und zugleich doch allzu leise angedeutet bliebe. Und wie seltsam bleibt ἐν παντὶ τόπῳ, also der Hinweis auf die Localität, wenn Paulus die Absicht gehabt hätte, hier schon sein persönliches Ansehen latent zu wahren. Wird aber σὺν πᾶσι als eine Erweiterung von κλητοῖς ἁγίοις, die nicht Charakterisirung des Adressaten bezwecke, erklärt, so zerlegt αὐτῶν καὶ ἡμ. nicht den Begriff παντί in dem Sinne: an jedem Orte, wo sie und wo wir (Paul. u. Sosth.) sind, d. i. anderwärts und hier in Ephesus (Calov., Rück., de Wette, Osiand). Denn da das Subject alle (πᾶσι etc.) sind, worin somit auch die ἡμεῖς schon liegen, so ist eine Zerlegung in αὐτοί (das sind ja schon die πάντες) und ἡμεῖς unlogisch. Noch gezwungener haben andere nach Ambros. αὐτῶν auf die Heidenländer und ἡμῶν auf Judaea bezogen (Erasm., Seml., Bolten, ähnlich Schrader), während andere ἐν παντὶ — ἡμῶν auf die verschiedenen Versammlungsorte der Parteien deuten (Vitringa, Mosh., Eichhorn, Krause, Pott), so dass der τόπος ἡμῶν das Haus des Justus (Act. 18, 7) oder überhaupt der Ort, wo die Gemeinde sich zuerst unter Paulus beständig versammelt hatte (Ewald), und der τόπος αὐτῶν das Versammlungshaus der Petriner, vielleicht die jüdische Synagoge sei (Pott), oder überhaupt die anderen Versammlungsorte der neuen Spaltungen (Ewald). Allein die Voraussetzung örtlicher Parteizertrennung der Gemeinde (s. vielmehr 14, 23. 11, 17 f.) wird durch keine Stelle des Briefs gerechtfertigt. Eigenthümlich Hofm.: καὶ ἡμῶν wolle besagen, dass P. allenthalben, wo Christus angerufen werde, zu Hause sei und sich heimisch wisse, in welchem Falle P. sich als „Universalapostel" kennzeichnen wollte. Aber eine solche Ubiquität des mystischen Domicils ist aus dem einfachen Pronomen nicht zu entnehmen; auch wäre sie in der Adresse in dieser dunklen Form um so weniger verständlich, als Paulus derartige Universalität weder I 9, 1 f., noch Rom. 1, 5 (gegen Holsten) beansprucht. Näher kommt dem einfachsten Sinne der Worte Wetsteins Meinung: Paulus suum locum vocat, ubi ipse per praedicationem evangelii ecclesiam fundaverat. Tacite se atque Sosthenem — — opponit peregrino falso doctori, qui in locum non suum irrepserat. Nur die polemische Beziehung ist zu stark und zu bestimmt betont. Es genügt, dieselbe Absicht, welche 15, 11 den Ap. zur Hervorhebung der Einheit der Verkündigung bewog, auch in dieser Erweiterung der Adresse zu erkennen. Er will eben andeuten, dass alle, die den Herrn anrufen, wo sie auch seien, mit den korinthischen Christen eine grosse Gemeinschaft

ausmachen, deren Lebensquellen und Lebenszwecke dieselben sind.

V. 3. S. z. Rom. 1, 7*).

V. 4—9. Gewinnender Eingang, keineswegs ohne wirkliches Lob (Hofm.), auch nicht ironisch (Semler, vrgl. Mosh.), oder als übertreibende captatio benevolentiae zu verstehen (Rückert). Auch ist derselbe nicht bloss an die Pauliner und Apollonier (Flatt) gerichtet, wogegen V. 2 ist. Vielmehr ist es dem Charakter des P. und den Worten gemäss, den Abschnitt, der ein feststehendes Stück in dem Schema der paulinischen Briefe bildet, als Dankgebet zu würdigen, in welchem der Apostel für alles dankt, was er als Gnadenerweisung Gottes in der Gemeinde wahrnimmt, während er mit dem Tadelnswerthen zurückhält.

V. 4. 5. *Μου*) wie Rom. 1, 8**). Vrgl. Orig. bei Tisch. VIII. — *πάντοτε*) immer, nicht streng nach dem Wortbegriff, sondern nach der Innigkeit der beständigen Liebe zu bemessen. 1. Thess. 1, 2 f. 2. Thess. 1, 3. — *ἐπί*) Grund des Dankes. Phil. 1, 5. Polyb. 18, 26, 4. Valck. z. St. Die göttliche Gnade, welche ihnen verliehen worden, wird V. 5 nach ihren Wirkungen näher bezeichnet. — *ἐν Χ. Ἰ.*) d. i. in eurer Gemeinschaft mit Christo. Die specifisch christliche Begabung ist damit bezeichnet, insofern dieselbe nicht ausser Christo sich vollzieht — sie wäre sonst eine weltliche Begabung, — sondern in Christo als dem Lebenselemente der Subjecte, die bestimmte Sphäre hat, in welcher sie sich offenbart. Ebenso V. 5. — *ὅτι*) dass ihr nämlich u. s. w. Epexegese von *ἐπὶ τῇ χάρ.* etc. — *ἐν παντί*) unbeschränkt: an allem, an jedem Stücke; vrgl. 2. Kor. 9, 11. 1. Tim. 6, 18. Eph. 2, 4. Jak. 2, 5. Sogleich und wieder mit *ἐν* (vrgl. 2. Kor. 6, 4) fügt dann P. selbst die in Bezug auf die korinthischen Verhältnisse gewählte Näherbestimmung hinzu: *ἐν παντὶ λόγῳ κ. πάσῃ γνώσει:* an jedweder Rede und jedweder Erkenntniss, d. h. so dass es an keiner Art christlicher Redetüchtigkeit und christlicher Intelligenz unter euch

---

*) Vrgl. die eingehende Abhandlung Otto's über den apost. Segensgruss, Jahrb. f. D. Th. 1867, S. 678 f. Schwerlich aber ist mit dem Verf. der Ursprung des Segensgrusses auf den aaronischen Segen Num. 6, 26 f. zurückzuführen. Sonst würde er immer dreitheilig sein und namentlich des charakteristischen *ἔλεος* nicht entbehren. Dreitheilig und mit *ἔλεος* haben ihn aber sicher nur die (nachpaulinischen) Briefe 1. u. 2. Timoth. u. 2. Joh. 3, auch Judae 2 (aber in eigentümlicher Abweichung). Der aaronische Segen ist erst später in die christl. Liturgie übergegangen (Constitt. ap. 2, 57, 13).

**) Von Westcott-Hort auf Grund von B ℵ getilgt.

fehlt, sondern beides, jene nach aussen sich mittheilende Tüchtigkeit, vermöge deren man *δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν* ist (Clem. 1. Kor. 48), und diese Kraft tieferer Einsicht in aller Weise reichlich bei euch vorhanden ist. Diese Fassung, wonach *λόγος* sermo ist, findet sich im wesentlichen schon bei den Kirchenv., Calov., Rück., Neand., Hofm. u. a., und wird zweifellos bestätigt durch 2. Kor. 8, 7. 11, 6. Mit ihr stimmen sachlich auch Billr., de Wette, Maier zusammen, wenn sie unter *λόγος* die christliche Wahrheit, insofern sie verkündigt wird, verstehen. Ueber den Begriff der *γνῶσις*, d. h. der Einsicht in die Ursachen der Dinge und Verhältnisse, sowie über die verschiedenen Arten von christlicher Vortragsweise vrgl. 1. Kor. 8, 1. 12, 8. — Beza, Grot. u. M.: *λόγος* sei speciell das donum linguarum und *γνῶσις* das donum prophetiae, was aber weder im Wortsinne noch im Zusammenhange liegt und auch dem untergeordneten Werthe des *γλώσσαις λαλεῖν* (C. 14) widerspricht. Von der Zusammenschmelzung endlich: *ἐν πάσῃ γνώσει τοῦ λόγου* (Schulz, Morus, Rosenm.) hätte schon das wiederholte *πάσῃ* und die begriffliche Verschiedenheit der beiden Worte abrathen sollen, denn Synonyma (Cleric., Pott) können *λόγ.* und *γνώσ.* so wenig sein wie דבר und דעת. Auch Clem. 1. Kor. 1 rühmt an dem früheren Zustande der Gemeinde *τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν.*

V. 6. *Καθώς*) wie denn, sintemal, siquidem, führt das Verhältniss jener glücklichen Thatsache (*ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε — γνώσει*) zu deren Ursache ein. Godet deutet es zu eng ausschliesslich auf den modus der Verkündigung. S. z. Joh. 13, 34. 17, 2. 1. Kor. 5, 7. Eph. 1, 4. Phil. 1, 7. Matth. 6, 12. — *τὸ μαρτύριον τοῦ X.*)*) charakteristische Bezeichnung des Evangeliums, dessen Verkündiger ihrer Erfahrung und ihrem Erleben gemäss Zeugniss von Christo und dem Thatbestande des christlichen Heils ablegen. Vrgl. 2. Tim. 1, 8. Act. 1, 8. 3, 15. 4, 33. 2. Thess. 1, 10. 1. Petr. 5, 1. — *ἐβεβαιώθη*) wird von den Meisten gefasst: ist bestätigt**), ist beglaubigt worden (Marc. 16, 20. Rom. 15, 8. Hebr. 2, 3 al.); vrgl. auch Rückert: „durch den Erfolg an euch als wahr erwiesen", und Ewald: unter euch gewähr-

*) Für *χριστοῦ* haben BFG *θεοῦ*. Wohl Gleichformung mit 2, 1.

**) „Non de confirmatione externa verbi, quae fit per miracula, sed de confirmatione interna, quae fit per testimonium Sp. St." Calov. Von beidem verstand es Chrys.; Theodoret., Theophyl. u. a. nur von den Wundern.

leistet durch Kraftzeichen des heil. Geistes. So wesentlich auch Hofm. Diese Erklärung scheint der von Meyer und Edwards befolgten vorzuziehen, wonach mit Rücksicht auf den Zusammenhang und *βεβαιώσει* V. 8 (vrgl. 2. Kor. 1, 21. Kol. 2, 7) das Wort auf die Festwerdung des Evangel. in den Gemüthern (durch standhaften Glauben) zu beziehen sei, so dass das johanneische *τὸν λόγον οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν* (Joh. 5, 38) das Gegentheil ausdrückte. Vrgl. Billr. und de Wette. Der Hinweis nämlich auf das gesicherte und beglaubigte Zeugniss entspricht besser der Absicht des P., in dem Dankgebet nicht sowohl die Gemeinde, als vielmehr die in der Gemeinde sich wirksam erweisende Gnade Gottes zu preisen (Heinrici S. 87). — *ἐν ὑμῖν*) in animis vestris.

V. 7. Folge des *τὸ μαρτ. τ. Χ. ἐβεβ. ἐν ὑμῖν*, mithin Parallele von *ἐν παντὶ ἐπλουτ. ἐν αὐτῷ*. Der negative Ausdruck *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν* ist dem positiven *πλουτίζ. ἐν* (s. z. V. 5) ganz analog gedacht, so dass *ἐν* dasjenige bezeichnet, woran man zurück ist (mangelhaft verfasst ist). Daher: so dass ihr an keiner Gnadengabe in Rückstand (d. i. weniger reich, als andere Gemeinden) seid. Vrgl. Plat. Pol. 6. S. 484 D: *μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας*. Sir. 51, 24. 11, 12. Anders wäre der Sinn, wenn *μηδενὸς χαρίσματος* stände (so dass euch keine Gnadengabe fehlt). S. Rom. 3, 22. Luk. 22, 35. Joh. 2, 3. Ruhnk. ad Tim. S. 51. Lobeck ad Phryn. S. 237. *χάρισμα* ist hier mit Calvin u. a., auch Rosenm., Pott, de Wette, Maier im weiteren Sinne zu fassen, von den geistigen Segnungen des Christentums überhaupt, welche von der göttlichen Gnade durch das *πνεῦμα ἅγιον* den Gläubigen zu Theil werden und deshalb ein Product der *χάρις τοῦ θεοῦ* sind (Rom. 1, 11. 1. Kor. 7, 7), nicht mit den meisten Aelteren, auch Billr., Rückert, Olsh., Hofm., im engeren Sinne von bestimmten Gaben (12, 4 f.). Dafür zeugt theils, dass das gleich folgende *ἀπεκδεχομ.* etc. das *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι* rücksichtlich seiner ethischen Bedingtheit einschränkt, theils dass die pragmatische Rückbeziehung des *ἀνεγκλήτους* V. 8 nicht zu den *χαρίσμασι* im engeren Sinne, desto treffender aber zu dem sittlichen Charakter der christlichen Geistesgüter überhaupt passt, wobei der Singular-Ausdruck (gegen Hofm.) so wenig hinderlich wie Rom. 1, 11, ja durch die negative Form der Rede geboten ist. Paulus sagt nicht zu viel, da er nicht von jedem einzelnen, sondern von der Gemeinde als einem Ganzen redet (Chrys., Theophyl.). Dazu drückt er sich negativ aus, so dass er nur für das den Vergleich mit anderen Gemeinden aus-

haltende sufficienter praeditum esse einzustehen braucht (gegen Rückert). — ἀπεκδεχομ. etc.) ist eine pragmatische begleitende Bestimmung zum Vorigen: als Leute, die sich nicht etwa fürchten vor der Offenbarung Christi (1. Petr. 1, 7. Kol. 3, 3 f.) und sie wegwünschen, sondern die da harren auf dieselbe. Dieses Harren und jener Gnadenzufluss steht in gegenseitiger Wechselwirkung. Zugleich liegt darin eine Warnung vor eingebildeter Sattheit (4, 8. Godet). Richtig Beng.: „Character christiani veri vel falsi, revelationem Christi vel expectare vel horrere". Dass unter den Korinthern Leugner der Auferstehung (also auch des vollen Begriffs der Parusie) waren — was übrigens bei den anderen diese Hoffnung natürlich desto lebhafter hervortreten lassen mochte — benimmt den Worten, die ja der Gemeinde a potiori gelten, von ihrer Wahrheit eben so wenig, als sie (dem herzgewinnenden Gepräge des ganzen Einganges zuwider) eine vor dem Gerichtstage schreckende (Chrys.), oder eine die Zweifler rügende (Grot., Rückert), oder gar eine ironische Absichtlichkeit gegen eingebildete Vollkommenheit (Mosh.) haben können. Bloss zeitliche Bestimmung, also „für die Zeit" des Harrens (Hofm.), ist der Participialsatz, welcher weder ὡς noch des Artikels bedurfte, so wenig, wie Tit. 2, 13. Rom. 8, 23. Judä 21. — ἀπεκδ.) das beharrliche Erwarten bezeichnend. S. z. Rom. 8, 19. Fritzsche in Fritzschior. Opusc. S. 150 f. Das Sehnsüchtige (de Wette) bezeichnet das Wort nicht. S. Rom. 8, 25. 1. Petr. 3, 20. Zur Sache vrgl. Phil. 3, 20. Tit. 2, 13. 2. Tim. 4, 8. Luk. 12, 36. Gegen Michelsen's Versuch, den Vers als Glosse auszustossen, vrgl. Baljon.

V. 8. Ὅς) bezieht sich auf Ἰησοῦ Χ., nicht, wie nach den Meisten auch Flatt, Pott, Billr., Schrader, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Hofm. annehmen, auf das weit entfernte θεός V. 4, wozu weder das nachherige Ἰησ. Χριστοῦ (s. hernach) noch auch V. 9 nöthigt, da ja des erhöhten Christus Wirksamkeit dem Willen Gottes untergeordnet ist (4, 23. 11, 3. Rom. 8, 34 al.). Vrgl. Winer § 23, S. 149. Godet. So voll aber von Christo geht P. an seinen Brief, dass er ihn im ganzen Eingang fast in jedem Verse, zum Theil selbst zweimal, nennt. Vrgl. Rom. 1, 1—7. — καί) auch, bezeichnet das dem ἀπεκδέχεσθαι etc. Entsprechende, was Christus thun wird. — βεβαιώσει) στηρίξει, Rom. 16, 25. 1. Thess. 3, 13. 2. Kor. 1, 21. Nicht optativisch steht das Futur. (Pott), sondern zuversichtlich hoffend auf Christi Gnadenwirken*). — ἕως τέλους) geht nicht auf das Ende

*) Chrys., Theodoret, Theophyl. u. a. finden in dem Ausspruche

des Lebens (Calov., Flatt u. M.), sondern wie das vorherige τ. ἀποκάλ. etc. und das nachherige ἐν τῇ ἡμέρᾳ etc. klar beweist, auf das Ende der vormessianischen Weltperiode (des αἰὼν οὗτος, s. z. Matth. 12, 32), welches mit der nicht fern bevorstehenden (7, 29. 15, 51) Parusie eintreten werde. Vrgl 10, 11. 2. Kor. 1, 13. Dasselbe ist die συντέλεια τοῦ αἰῶνος Matth. 13, 39 f. 24, 3. 28, 20. vrgl. Hebr. 9, 26. — ἀνεγκλήτους etc.) Ergebniss der Kräftigung, so dass ihr vorwurfsfrei, nicht im Stande der Angeschuldigten sein werdet am Tage u. s. w. Vrgl. 1. Thess. 3, 13. S. zu diesem proleptischen Gebrauch überh. z. Matth. 12, 13. Phil. 3, 21 u. Jacob Quaest. epic. 2, 4, S. 136 f. Stallb. zu Plat. Rep. S. 560 D. — τοῦ κυρίου etc.) Die Wiederholung des Nomen statt des blossen Pronom. ist auch bei Klassikern (Ellendt ad Arrian. Exp. Al. 1, 55. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 1) und sonst im N. T. (Winer a. a. O. und § 22, S. 136) gangbar und hat hier (wie 2. Kor. 1, 5. Eph. 1, 13. Kol. 1, 13 f. al.) feierlichen Nachdruck. Vrgl. V. 21. — Zu beachten ist übrigens, dass die Tadellosigkeit am Tage Christi (vrgl. Rom. 8, 33) durch das Verharren im Glauben (durch welchen die Rechtfertigung angeeignet wird) bedingt (2. Tim. 4, 7), also auf Zurechnung des Glaubens beruhend (Rom. 4, 4 f.), nichtsdestoweniger aber vermöge der sittlichen Natur und Kraft des Glaubens, wie vermöge der Heiligung durch den Geist durchaus sittlicher Natur ist (Rom. 6, 1 f. 8, 1 f.), so dass der ἀνέγκλητος bei der Parusie zwar nicht als ἀναμάρτητος, aber als καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ (2. Kor. 5, 17) erscheint, welche göttlich hergestellt (Eph. 2, 10. Kol, 3, 10) und fortwährend geheiliget (1. Thess. 5, 23) in der Weihe der sittlichen Kraft des neuen Geisteslebens (Rom. 8, 2 f. Phil. 1, 10 f.) das eigene Heil gewirkt hat (Phil. 2, 12) und nun das βραβεῖον der Berufung (Phil. 3, 14), den στέφανος der δικαιοσύνη (2. Tim. 4, 8), in der δόξα des ewigen Lebens empfängt.

V. 9. Grund dieser zuversichtlichen Hoffnung. Vrgl. 1. Kor. 10, 13. 1. Thess. 5, 24. 2. Thess. 3, 3. Phil. 1, 6. Rom. 11, 29. Würde die βεβαίωσις von Seiten Christi V. 8 nicht geschehen, so würde die göttliche Berufung zur κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ erfolglos bleiben, was mit der Treue des berufenden Gottes, der durch seine Berufung das ewige Heil

---

einen indirecten Tadel; er deute an, dass sie σαλευόμενοι und ἐγκλήμασι νῦν ὑποκείμενοι seien. Um so ungehöriger, je gangbarer und natürlicher dem Ap. der ausgesprochene Gedanke gegen alle seine Gemeinden war.

verbürgt (Rom. 8, 30), nicht vereinbar wäre. — In δι᾽ οὗ findet Rückert, weil Gott selbst der Rufende ist, einen wahren Missbrauch der Praepos., und andere wie Beza u. Rosenm. erklären ὑφ᾽ οὗ, was D*FG wirklich lesen. Allein Paulus denkt hier die Berufung als durch Gott vermittelt, indem er den Grund „als selber thätig wirkend anschaut" (Holsten). Allerdings ist zwar Gott die causa principalis, aber auch die Vermittelung ist Gottes, ἐξ οὗ καὶ δι᾽ οὗ τὰ πάντα (Rom. 11, 36), daher beide Vorstellungen statt haben können, und sowohl ὑπό als διά gesagt werden kann, wo es nicht vermöge des Contextes auf eine bestimmte Bezeichnung der Grundursache als solcher ankommt. Vrgl. Gal. 1, 1. Polyb. 2, S. 379 E. Fritzsche zu Rom. 1, S. 15, Winer § 47, S. 354 f. — Die κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ist das Theilnehmen an Christus, das in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn kund wird. (Genit wie Phil. 2, 1. 2. Kor. 13, 13 f.). Es ist daher nicht ausschliesslich von dem zeitlichen Verhältnisse der Kindschaft, Gal. 3, 26 f. (κοινωνίαν γὰρ υἱοῖ τὴν υἱοθεσίαν ἐκάλεσε, Theodoret, Edwards), noch von der ethischen Gemeinschaft (Grot., Hofm. u. V.), noch auch, mit Berufung auf den immer auf das Messiasreich bezüglichen Begriff des καλεῖν, von der Gemeinschaft der Glorie des Sohnes Gottes im ewigen messianischen Leben, in welchem die υἱοθεσία sich herrlich vollendet (Gal. 4, 7), zu verstehen (Meyer; vrgl. Rom. 8, 17. 21. 23. 29), oder von der Genossenschaft Jesu Christi, d. h. einfach der Gemeinde (Holsten). Vielmehr liegen alle diese Beziehungen in dem Begriffe, der den neuen Lebensstand des Gläubigen umfassend kennzeichnet, dessen Schwerpunkt nicht in der Beziehung der Glieder zu einander, sondern in der allen gleichen Beziehung zum Haupte liegt *).

V. 10—4, 21. Erster Abschnitt des Briefs: über die Parteiungen und ihre Anlässe, welche in einer falschen Schätzung der Auctorität der Lehrer und des Verhältnisses des Evangeliums zur Weltweisheit nachgewiesen werden.

V. 10—16 **). Ermahnung zur Eintracht (V. 10), die

---

*) Zur Sache vrgl. Weiss bibl. Theologie des N. T. 3. Aufl. § 84 b, S. 331.

) V. 13. Bei μεμέρισται haben 10. 39. 71 al. μή, auch Pesch. Optat. haben: num quid divisus est. Das Fragwort ist aus dem Folgenden herübergenommen. — V. 14. Für die l. rec. εὐχαριστῶ τῷ θεῷ l. Tisch. VIII, Westcott-Hort auf die Auctorität von BℵC* 67 Chrys. al. εὐχαριστῶ. Die allerdings besser beglaubigte l. rec. erklärt sich aus der Analogie von 1, 4. 14, 18. Rom. 1, 8 u. a. μου nach θεῷ

Kunde vom Parteiwesen (V. 11. 12), die Beleuchtung seiner Widersinnigkeit (V. 13—16).

V. 10. „Ermahnen aber (δέ fortführend), damit ihr dieses Ziel eurer Berufung nicht verfehlet, ermahnen will ich euch" u. s. w. — ἀδελφοί) gewinnende Anrede. An die geistliche Blutsverwandtschaft der Christen erinnert P. gerne eben da, wo er ein ernstes Wort zu reden hat. V. 11. 7, 29. 10, 1. 14, 20 al. — διὰ τοῦ ὀνόματος etc.) mittelst des Namens u. s. w., indem ich euch auf den Namen Christi, welcher ja das eine Bekenntniss aller seiner Gläubigen ausmacht, hinweise und euch damit den Beweggrund zur Befolgung meines Ermahnens vorhalte. Vrgl. Rom. 12, 1. 15, 30. 2. Kor. 10, 1. 2. Thess. 3, 12. Der Sinn ex mandato Christi (Heum., Semler u. a.) würde durch ἐν τῷ ὀνόμ. (5, 4. 2. Thess. 3, 6 al.) ausgedrückt sein. — ἵνα) Absicht und in dieser Vorstellungsform Inhalt des παρακαλῶ, wie 16, 12. 15. 2. Kor. 8, 6. 9, 5. 2. Thess. 2, 17 und oft bei den Synoptikern. Zum hellenistischen Gebrauch der Part. vrgl. Buttm. Gramm. des neutestamentlichen Sprachgebrauchs (Berlin 1859) S. 202 f. — τὸ αὐτὸ λέγητε) Uebereinstimmung des bekennenden Aussagens, den von einander abweichenden Factionsbekenntnissen V. 12 entgegengesetzt. Treffend Luther: „einerlei Rede führet". Dies die Erscheinung des inneren Zwiespaltes. Der Consensus animorum, die Voraussetzung der Einstimmigkeit, wird dann im Folgenden (ἦτε δὲ κατηρτισμ. etc.) noch besonders ausgedrückt. Die Wendung, welche nicht einen Gegensatz zu τὸ αὐτὸ φρονεῖν bildet (Hofm., vrgl. dagegen Rom. 15, 5. Phil. 2, 2. 2. Kor. 13, 11. Polyb. 2, 62. Thuc. 5, 31, 5), ist mit Rücksicht auf die Erscheinung der Parteiungen gewählt*). — καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμ. σχίσματα) Derselbe Gedanke in verbietender Form (vrgl. Rom. 12, 14 al.), doch den verbotenen Missstand allgemeiner, der Kategorie nach bezeichnend. — ἦτε δὲ etc.) δέ, vielmehr, wohl

---

(Lachm. ed. min. Rück.) nach A. 17, 57 ist wohl Zusatz aus V. 4. — V. 15. Für die l. rec. ἐβάπτισα haben ABCℵ* 5. 17. Vers. Vät. ἐβαπτίσθητε, das Lachm., Rück., Treg., Tisch., Westcott-Hort mit Recht bevorzugen. Die rec. entstand aus Gleichformung des Textes mit V. 14. 16.

*) Allerdings betont Meyer auch mit Recht gegen Erasmus, Grot., Heidenr., Billr. al., dass sie nicht vollkommen synonym mit τὸ αὐτὸ φρονεῖν sei, geht aber zu weit, wenn er die Rücksicht auf die Gesinnung bei derselben nur als vorausgesetzt anerkennt. Auch die von ihm angezogene Stelle Polyb. 5, 104: λέγειν ἓν καὶ ταὐτό heisst nicht, wie aus dem Zusammenhange erhellt: eine und die nämliche Sprache führen, sondern: vollkommen einstimmig sein.

aber (s. Hartung Partikell I, S. 171, Klotz ad Devar S. 360, Baeuml. Partik. S. 95), führt dasjenige ein, was statt des verbotenen *καὶ μή* etc. der Fall sein soll. — *κατηρτισμένοι* (*ἄρτιος*) vollbereitet, in die rechte Verfassung hergestellt (Vulg.: perfecti; Theophyl.: *τέλειοι, ἐν πᾶσι πράγμασιν ὁμονοοῦντες*). Vrgl. 2. Kor. 13, 11. Gal. 6, 1. Hebr. 13, 11. 1. Petri 5, 10. Luk. 6, 40. Wenn Spaltungen in einem Vereine sind, so fehlt die *κατάρτισις* (2. Kor. 13, 9, vrgl. *καταρτισμός* Eph. 4, 12), daher auch bei Griechen *καταρτίζειν* gebraucht wird, wenn von Herstellung des rechten Verhältnisses durch Entfernung von Uneinigkeit (wie hier), Aufruhr u. drgl. die Rede ist, Herod. 5, 28. 106. Dion. Hal. Antt. 3, 10. Ob aber eine bildliche Beziehung von *κατηρτ.* auf den ursprünglichen Sinn von *σχίσματα* fissurae gedacht sei (Zerbrochenes oder Zerrissenes wieder ganz und gut zu machen, vrgl. Matth. 4, 21. Mark. 1, 19. Esr. 4, 12. 13. 16), wie Bos, Elsner, Valck. u. a., auch Pott u. Heydenr. wollen, und was auch Luther, Calvin (apte cohaereatis) und Beza (coagmentati) ausdrücken, ist deshalb zu bezweifeln, weil Paulus jene Vorstellung nicht näher und bestimmter andeutet, *σχίσμα* aber, ohne besondere Hervorkehrung seiner ursprünglichen sinnlichen Beziehung (Matth. 9, 16) schlechthin dissidium ausdrückend, geläufig war (Joh. 7, 43. 9, 16. 10, 19. 1. Kor. 11, 18, und selbst 12, 25). *σχίσμα* steht daher nicht im späteren kirchlichen Sinne von congregationis separatio (August. adv. Crescen. 2, 7), denn die Christen kommen an demselben Orte zusammen (vrgl. abgesehen von 11, 18 noch 14, 23). Die Grenzen des Begriffs an dieser Stelle bestimmt treffend Theodoret: *σχίσματα οὐ δογματικὰ λέγει ἀλλὰ τὰ τῆς φιλαρχίας* (Edwards). — *ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ* etc. Sphäre, worin sie *κατηρτ.* sein sollen. Vrgl. Hebr. 13, 21. *νοῦς* und *γνώμη* unterscheiden sich wie Gesinnung (2, 16) und Meinung. Dadurch, dass man in Korinth über wichtige Gegenstände verschieden gesinnt war (*νοῦς*) und demzufolge verschiedene Meinungen und Urtheile (*γνώμη*) parteimässig bildete und gegen einander verfocht, mangelte das *τὸ αὐτὸ λέγειν* und waren *σχίσματα* im Schwange. Dagegen sollten die Korinther in christlicher Gesinnung*) und im Urtheilen übereinstimmen; ihre rechte Verfassung sollte sich im *ὁμονοεῖν* und *ὁμογνωμονεῖν* (Thuc. 2, 97. Dem. 281, 21.

*) Mit Recht legt man dem *νοῦς* den Sinn Gesinnung unter (Rück., Neand., Maier, Heinrici S. 117). Meyer will hier wie Rom. 1, 28. 12, 2. Eph. 4, 17 allein die Bedeutung Verstand gelten lassen.

Polyb. 28, 6, 2) herstellen. In Bezug auf beides bietet ἔριδες V. 11 das Symptom des Gegentheils, so dass jene Gleichheit nicht etwa das wohlwollende Verhandeln abweichender Punkte im Denken und Urtheilen zur Verständigung und Erzielung der Harmonie ausschliesst, wohl aber die Parteiverschiedenheit und Feindseligkeit. *Ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὔνοιαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις.* Plat. Prot. S. 337 B. Andere beziehen *γνώμη* auf die praktische Gesinnung (auf die Liebe), wogegen *νοῦς* das theoretische Verständniss bezeichne. S. schon Chrys., Theodoret u. Theophyl., welcher sagt: *ὅταν γὰρ τὴν αὐτὴν πίστιν ἔχωμεν, μὴ συναπτώμεθα δὲ κατὰ τὴν ἀγάπην, τὰ μὲν αὐτά νοοῦμεν, διϊστάμεθα δὲ κατὰ τὴν γνώμην.* Allein diese Scheidung zwischen Theorie und Praxis ist ganz willkürlich, und *γνώμη* heisst im N. T. nicht Gesinnung, sondern (auch Apoc. 17, 13. 17) sententia, judicium. Vrgl. zu 7, 25. Sir. 6, 22. 2. Macc. 14, 20. 4. Macc. 9, 27 und auch das classische *τῆς αὐτῆς γνώμης εἶναι*, einerlei Ansicht haben Thuc. 1, 113. 3, 70. Dem. 147, 1: *διὰ μιᾶς γνώμης γίνεσθαι*, Isocr. Paneg. 38: *τὴν αὐτὴν ἔχειν γνώμην* Plat. Alc. 2, S. 139 A. Gegentheil: *ἐγένοντο δίχα αἱ γνῶμαι* Herod. 6, 109. — Der Dativ *νοΐ* steht für das classische *νῷ*.

V. 11. Motiv der vorherigen Ermahnung. — *ὑπὸ τῶν Χλόης*) Vrgl. Rom. 16, 10. Winer § 30, S. 179. Welche Angehörige der Chloë gemeint seien, war den Lesern so bekannt, wie uns unbekannt. Grot. u. Valck. verstanden „mortuae Chloes liberos"; and. überh. Hausgenossen; and. Sclaven, wie allerdings bisweilen solche Genit. durch *δοῦλος* zu erklären sind (Schaef. ad Bos. Ell. S. 117 f.); vrgl. Plat. Phaed. S. 69 A. Chloë selbst wird gewöhnlich für eine korinthische Christin gehalten, deren Leute nach Ephesus gekommen seien. Vielleicht ist es der apostolischen Discretion entsprechender, sie (mit Michael.) für eine den Korinthern bekannte Epheserin zu halten, deren Leute in Korinth gewesen und von da zurückgekehrt waren. — Der Name (bekannt als Beiname der Demeter) kommt auch anderwärts vor. Hor. Od. 1, 23. 3, 9, 6. Long. Past. 7. Gut bemerkt übrigens Beng. zu *ἐδηλώθη* (vrgl. Kol. 1, 8): „exemplum delationis bonae nec sine causa celandae". Sie war ja die Erfüllung einer Liebespflicht, — *ἔριδες*) Hader, Zank. Es umfasst alle Bestrebungen und Abneigungen, welche die gottgewollte Einheit der Gemeinde in Gesinnung und Meinung aufheben. Vrgl. 1. Kor. 3, 3, wo es, wie öfter, mit *ζῆλος* verbunden ist.

Räbiger will mit Hofm. diese Feststellung des Thatbestandes von der Ermahnung V. 10 trennen, obwohl er anerkennt, dass σχίσματα und ἔριδες Correlatbegriffe sind. Mit der näheren Bestimmung der ἔριδες V. 12 soll „das subjective Schweben des Streites“ geschildert werden, der bisher noch zu keinem wirklichen σχίσμα geführt habe. Dagegen spricht einmal die Bedeutung von σχίσμα (s. oben), sodann der Zusammenhang. Die Mahnung von V. 10 ist nicht als Warnung vor möglichen Folgen der ἔριδες gedacht, sondern, wie die Einführung von V. 11 durch γάρ beweist, als Zurückweisung der thatsächlich vorhandenen und sofort charakterisirten Uebelstände.

V. 12. Ich meine aber (mit diesem ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσι) dieses (Folgendes), dass u. s. w. Zum explicativen λέγω, das auch bei Griechen häufig ist, vrgl. Gal. 3, 17. Rom. 15, 8. Calvin u. Beza fassen τοῦτο zurückbeziehend: ich sage das, weil u. s. w. Allein auch abgesehen von der minderen Angemessenheit des Sinnes weist τοῦτο in den Parallelstellen meist vorwärts (Gal. 3, 17. Eph. 4, 17. 1. Kor. 7, 29. 15, 50), wenn nicht, wie 7, 35. Kol. 2, 4, ein Absichtssatz folgt. — ἕκαστος) Jeglicher von euch führt eine der folgenden Reden. Vrgl. V. 14, 26. Es steht distributiv: jeder von ihnen macht eine der vier Parolen zu der seinigen. Um einen Streit um Christi Person (Räbiger) handelt es sich hier nicht, sondern um einen Streit über die Zugehörigkeit zu verschiedenen Auctoritäten, über dessen Ungrund (Gleichsetzung des Herrn mit seinen Dienern — Verkennung des Wesens und der Kraft des Evangeliums) der Apostel in der folgenden Abhandlung sich auslässt. — Bei den Genitiven *Παύλου* etc. ist nichts zu ergänzen: denn εἶναί τινος heisst jemandem angehören, addictum esse. S. Seidl. ad Eur. El. 1098. Ast Lex. Plat. I, S. 621. Demost. Phil. III, S. 125. Winer § 30, 5. S. 184. Weitere Beispiele bei Kypke. — *Κηφᾶ*) Der jüdische Name (כֵּיפָא) ist bei Paulus gangbar (3, 22. 9, 5. 15, 5. Gal. 1, 18). Nur Gal. 2, 7. 8 ist *Πέτρος* von ihm gesetzt. Daher liegt kein Grund zu der Annahme vor, *Κηφᾶ* sei aus dem Munde der jüdischen Petriner gesagt (Estius). Ueber die Parteien und die betreffende Literatur s. Einl. § 1. Zum Stande der Verhandlungen über die Parteien, worüber Räbiger die sorgfältigste Auskunft giebt, ist Folgendes zu bemerken: A) Die Vierzahl der Parteien ist nicht zu mindern, obwohl man vielfach versucht hat, nicht nur die Pauliner und Apollonier (als nur formell aus einander gehend), sondern auch die Petriner u. Christiner (J. E. Chr. Schmidt Bibl. f. Kirt.

u. Exeg. I, S. 91, Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1831. 4. S. 61 f. u. in s. Paulus I, S. 291 f. A. 2; auch Billr., Lechl. u. a.) zusammenzufassen, oder aber — was jedoch nur eine formelle Zusammenziehung ist — die vier auf zwei Hauptparteien zurückzuführen, der apostolische und christinische (Neander, Jaeger, Schenkel), oder endlich die Christiner auf exegetischem Wege theils ganz hinwegzubringen*), theils wenigstens durch die Annahme ihrer Billigung von Seiten des Apostels (Schott nach Aelteren) aus der Parteizahl zu entfernen. Paulus stellt ja ganz gleichmässig vier verschiedene Bestimmtheiten des Bekenntnisses gegensätzlich auf und zeigt dann V. 13, wie traurig und ungereimt dieses Spaltungswesen sei. — B) Was die Christuspartei selbst anlangt, so ist es wohl verständlich, wenn man es als ein Verdienst betrachtet, sie ganz zu beseitigen, denn bisher sind die Forscher über sie noch immer zu weitabliegenden Ansichten gekommen. Allerdings erklärt sich dies, wenn man erwägt, dass ihr Wesen allein von bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen und exegetischen Combinationen aus festgestellt worden ist. Folgende Meinungen müssen erwähnt und beleuchtet werden: a) Nach Chrysost. u. a. bringen die drei ersten Parolen schonende Decknamen (4, 6), *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* aber enthalte des Paulus Bekenntniss**). So noch Schott: „Mentionem eorum propterea fecit una cum illis, quod, cujusnam generis essent dissidia inter Cor. excitata, perspicue explicare non poterat, nisi ita, ut diceret, alios hunc, alios illum praeferre doctorem, aliis (recte quidem 1. Kor. 3, 23) se Christi sectatores simpliciter appellantibus". Gegen diese Ansicht entscheidet, dass dann *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* neben

---

*) Vrgl. Räbiger 2. Aufl. S. 74 f. Er nimmt in der Aussage eine verschiedene Beziehung des *δέ* zu diesem Zwecke an, um so zu bestreiten, dass die vier Parolen coordinirt seien. Das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* bilde den Gegensatz zu *ἐγὼ μὲν Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπόλλω, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ*. Aber es ist kein Beispiel dafür bekannt, dass in einem parallel gebauten Satze, in welchem *μὲν — δέ* specialisirt, die Beziehung des *δέ* in den parallelen Gliedern eine verschiedene sei. Die gleich eingeführten Glieder solcher Aussagen dulden keine Umbiegung in andersartige logische Verhältnisse. *μὲν — δέ* heisst daher hier wie in analogen Fällen: einerseits — andererseits. Räbigers Fassung würde eine dreimalige Wiederholung des *μέν* erfordern. Vrgl. Kühner II, S. 806. 810 f.

**) Welcher glaubt: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* habe P. *καὶ οἴκοθεν* (d. i. *ἀφ' ἑαυτοῦ*, wie Theophyl. hat) hinzugesetzt, *βουλόμενον βαρύτερον τὸ ἔγκλημα ποιῆσαι καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς μέρος δοθέντα ἕν, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποίουν τοῦτο ἐκεῖνοι.* Vrgl. auch Theodoret, welcher die besondere Weisheit dieses Verfahrens hervorhebt.

den andern Parolen ebenso unverständlich bleibt, wie V. 14 f., dass ferner 3, 23 nicht die Rechtfertigung der λέγοντες ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, sondern die Richtigstellung des Verhältnisses aller Gläubigen zu Christus enthält *), aus dessen Verkennung eben jene vierte Parteiung entstanden war, welche an u. St. in ganz gleicher Verurtheilung mit den übrigen dreien erscheint. b) Zu Gunsten des Gegensatzes von Paulinismus und Petrinismus behauptet Baur: die nämliche Partei habe sich sowohl οἱ Κηφᾶ genannt, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, als auch οἱ Χριστοῦ, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus für das Hauptmerkmal der ächten Apostelschaft gehalten und daher den Paulus den übrigen Aposteln weit nachgestellt habe; die Christiner seien die schroffsten Petriner gewesen (vrgl. Billr., Credn. Einleitung § 132, Holsten z. Ev. d. Paul. S. 25 f.). Baur fusst, wie auch Hilgenfeld, Klöpper, Weizsäcker, Holsten, Godet, welche die Christusleute für eine judaistische Partei halten, auf der Annahme, dass 2. Kor. 10—12 dieselbe Partei bekämpft werde, welche sich hier οἱ Χριστοῦ nenne. Wie wenig aber die entscheidende Stelle 10, 7 zur Begründung derselben geeignet ist, beweist allein schon die Erwägung, dass P. dort nicht mit Gemeindemitgliedern, sondern mit judaistischen Eindringlingen rechtet. — Neander machte den berechtigten Einwurf, Baur's Ansicht bringe keinen begründeten Unterschied zwischen Christusleuten und Petrinern heraus. Dies ist dann in verschiedener Weise versucht worden. Beyschlag stellt die Christiner als Judaisten dar, welche nach dem Bruche des Vasallenverhältnisses zu Petrus mit ihren Anforderungen über die Ansprüche der Urapostel hinausgingen und vor allem die Auctorität des grossen Gegners des Judaismus lahm zu legen und zu beseitigen sich bestrebten. Klöpper sieht in ihnen Vertreter eines antipaulinischen Evangeliums, welches sich aus 2. Kor. 11, 4

*) Aus der Richtigkeit des Bekenntnisses: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, dasselbe an und für sich betrachtet, erklärt sich auch, dass Clem. 1. Kor. 47 nur die drei anderen Parteien, nicht aber auch die Christiner erwähnt. Er spricht gegen das Anschliessen an menschliche Parteiführer. Zwar konnte er in einer seinem Zusammenhange angepassten Weise die Christiner erwähnen, aber er musste es nicht, daher aus der Nichterwähnung die Nichtexistenz einer besonderen Christiner-Partei zu folgern, unbegründet ist (gegen Räbiger). Auch Orig. hat das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ einmal nicht mit aufgeführt, obgleich er es ein anderes Mal thut. Liegt es nicht doch am nächsten, diese Thatsache daraus zu erklären, dass die Christiner bei dem Parteitreiben die am schnellsten vorübergehende Erscheinung waren?

und 5, 16 combiniren lasse. Weizsäcker beansprucht für sie streng antipaulinischen Charakter, da ihre Entstehung auf biblische Verwandte Jesu zurückzuführen sei, welche neben den Aposteln auf die urchristlichen Verhältnisse bestimmenden Einfluss ausübten. Hilgenfeld hält sie für unmittelbare Christusjünger (vrgl. von Aelteren Grotius, Witsius, Wetstein). Diese Ansicht hat Holsten neuerdings fortgebildet. Für die „Christushörigen" sei die Auctorität des Jacobus entscheidend (vrgl. auch Storr, opuscula II, S. 252 f.) wie die gegensätzliche Ablehnung des Heilswerthes des Kreuzestodes. Den Gegensatz hätte Paulus selbst verschuldet durch den Bruch des Tractats von Jerusalem in Antiochia (Gal. 2, 5—10). Dagegen ist zu sagen: 1) Ein antipaulinisches Evangelium, das in Korinth verkündigt sei, ist nicht nachweisbar (vrgl. 1. Kor. 15, 10). 2) Paulus betreibt die Collecte unter der Voraussetzung vollen Einvernehmens mit der jerusalemischen Gemeinde (1. Kor. 16, 1 f. 2. Kor. 8. 9). 3) Der Streit mit Petrus in Antiochia kann nicht als Bruch des Tractats von Jerusalem durch Paulus aufgefasst werden. 4) Alle diese Fortbildungen stehen und fallen mit der Anerkennung ihres exegetischen Ausgangspunkts (2. Kor. 10, 7), welche nicht erweislich erscheint. 5) Das Nebeneinanderbestehen zweier Schattirungen des Judenchristentums in einer heidenchristlichen Gemeinde bleibt um so mehr ein Räthsel, als keine derselben in der Gemeinde die Frage nach der Auctorität des Gesetzes und der Nothwendigkeit der Beschneidung aufgeworfen hat. Vrgl. zur weiteren Beleuchtung dieser Ansichten Heinrici, Erkl. des 2. Sendschreibens an die Kor. S. 26 f., 420 f., 443 f. c) Nach Räbiger's Ansicht ist ἐγὼ δὲ Χριστοῦ die den drei Parteien gemeinsame Aeusserung, so dass sich zwar alle zu Christo bekannt, der Streit aber eben darin bestanden habe, „dass sie die Theilnahme an Christo von verschiedenen Lehrern abhängig machten, dass die einen meinten, sie hätten, insofern sie gerade diesem Lehrer angehörten, den ächten und wahren, einen bessern Christus als die anderen". So musste das gemeinsame Christenbekenntniss dadurch, dass es in unberechtigte Verbindung mit besonderen menschlichen Auctoritäten gebracht wurde, ein Sonderbekenntniss werden, das die Einheit zerstörte. Sucht man unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Erklärung die eigentümliche Charakteristik der Streitigkeiten sich zu veranschaulichen, so sieht man sich mitten in die erregten Debatten versetzt, welche übel geltend gemachte Menschenauctorität veranlasst hatte. Nachdem die Auctoritäten gegen einander in's Feld geführt waren, wurde bei wachsender Er-

regung als letzter Trumpf das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ ausgespielt, — wohl zuerst von einem der sich der besonderen Hoheit des Petrus rühmte, dem rechten und echten Apostel Christi. Begierig griffen darauf auch die anderen nach dem neuen Stichwort; und damit geschah es, dass Gefahr war, den einen Herrn und Heiland zu zerreissen (V. 13); damit erkläre sich's, dass Paulus wie im Widerspiel 3, 21 f. das rechte Verhältniss zu Christus dieser Verschiebung entgegenstelle. Sicher hätte diese Fassung vor allen übrigen den Vorzug, die Frage nach dem Charakter der Christiner entscheidend ausser Discussion zu stellen, aber sie erledigt die exegetische Schwierigkeit nicht, dass das ἐγὼ Χριστοῦ den andern Sonderbekenntnissen ganz gleichgestellt ist (s. oben). So kommt man nicht von Calovs Erklärung los: „Et illi, qui a Christo Christianos se dicebant, quatenus ab aliis sese per schisma separabant, illo nomine sibi solum appropriato, schismatis rei erant". d) Wenn der „Religionsfehler" der Christusleute darin lag, dass sie im unberechtigten Gegensatze zu den anderen Parteien sich auf ihren Sonderchristus beriefen, so fragt sich's, wie sie sich die Auctorität desselben vermittelten. Am einfachsten erledigt sich die Frage durch den Hinweis auf die allgemeine Bekanntschaft der Lehre und des Werkes Christi bei dem lebendigen Vorhandensein der evangelischen Kunde in den Gemeinden. Aber es ist damit ebensowenig etwas Charakteristisches gesagt, wie mit der Behauptung Eichhorns, die Christiner hätten als die Neutralen jede andere Lehrerauctorität abgelehnt. Andererseits hat die Annahme von einer absonderlichen Verbindung mit dem Herrn, welche die Christiner geltend gemacht hätten, keinen Nachweis in den Briefen selbst. Dies gilt namentlich von der Ansicht Schenkel's: die Christiner, theosophisch gebildete Judenchristen aus Klein-Asien, hätten eine übernatürliche Verbindung mit Christus durch Gesichte und Offenbarungen behauptet, so dass ihr Geisteszustand z. B. in Cerinth, Marcion, den Montanisten spätere Analoga habe; die Gegner der Presbyter aber im Briefe des Clemens seien die Fortsetzung der christinischen Partei. Die Schenkel'sche Ansicht schliesst sich besonders an die Stellen 9, 1. 2. Kor. 10, 7. 12, 1 an, deren Erklärung jedoch keineswegs einer Beziehung auf theosophische Gegner bedarf, noch überhaupt eine Rücksicht auf die Christiner fordert. Vielmehr würde Paulus, wenn dieselben eine Partei von so principiellem (schwärmerischem) Gegensatze gegen ihn gewesen wären, direct und ausführlich, und zwar in dem Abschnitte des Briefs, welcher ausdrücklich vom Parteiwesen handelt (bis

4, 21), gegen sie gekämpft haben. Die Verbindung aber mit den Antipresbyterianern bei Clemens ist um so willkürlicher, als dieser die Parteiung, welche er tadelt, zwar mit den Paulinern, Apolloniern und Petrinern in Parallele stellt, auf die Christiner aber durchaus keinen Bezug nimmt. Dies Schweigen ist beredt genug, um sowohl gegen die Annahme eines so grundgefährlichen Charakters, wie er den Christinern zugeschoben wird, bedenklich, als für die Ansicht von einem an sich richtigen nur parteimässig gemissbrauchten Grundsatze derselben geneigt zu machen. An Schenkel haben sich ausser de Wette, Lutterb., Maier im wesentlichen auch Goldhorn und Dähne angeschlossen, welche, bei Verschiedenheiten im einzelnen, an den Christinern die jüdisch-alexandrinische Philosophie nachzuweisen suchen, wie sie auch Kniewel (Grimm) als Vorläufer der Gnostiker betrachtet. Dieser Meinung hat sich jetzt Godet angeschlossen, indem er sie mit der Hypothese Beyschlag's verbindet. Die Christiner seien Judaisten gewesen, welche sich nach Christus nannten, nicht weil sie ihn persönlich gekannt hätten, sondern weil sie ihn besser als die Apostel verstanden zu haben glaubten. Daher werde ihnen auch das Epitheton *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* gegönnt. Dazu hätten sie sich theosophische Elemente angeeignet. Im Gegensatze zu Paulus und den Zwölf verkündigten sie einen anderen Jesu und eine falsche Weisheit (1. Kor. 3, 1. 2. 17—20. 12, 3). Gegen sie richte sich das Maranatha (16, 22). Sie sind Vorläufer des Cerinth, die Gnostiker vor dem Gnosticismus. Hätte Godet Recht, dann wäre der ganze Brief gegen die Christiner gerichtet und es müsste Paulus zugleich der Vorwurf gemacht werden, dass er mit unverzeihlicher Dunkelheit, ohne den principiellen Gegensatz klar zu stellen, so bedenkliche Feinde bestritten hätte. Wie aber bei dieser Schätzung der Partei zugleich die Behauptung bestehen kann, dass die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* sich nicht über Petrus zu erheben wagten rücksichtlich seines Verhältnisses zu Jesus und seiner Kenntniss des Evangeliums (Godet S. 68), ist schwer einzusehen. Godet's Combination ist ein lehrreicher Beleg für die Haltlosigkeit der Voraussetzungen, auf welche sie sich gründet. Weder erklärt sie die Briefe, noch erwächst sie aus denselben. Nach Ewald sind die Christiner Anhänger eines uns unbekannten essäisch gesinnten Lehrers, welcher „gewiss auf eine besondere evangelische Schrift sich stützend und danach das Beispiel Christi selbst über alles erhebend, die Ehe missbilligte"; sie seien die wahren ersten christlichen Mönche und Jesuiten gewesen. Allein dass die Verwerfung der Ehe

Cap. 7 gerade bei den Christinern zu suchen sei, ist unerweislich; sonst aber findet sich von den Erscheinungen eines essäischen Christentums, insbesondere auch essäischer Askese in den Korintherbriefen keine Spur, wie andererseits die Eheverwerfung sich bei den möglicherweise essäisch gesinnten Römern und Kolossern nicht vorfindet. Vrgl. z. 7, 1. — e) Die Frage, ob die Christiner Juden- (so gewöhnlich) oder Heidenchristen waren, beantwortet sich, nach der bisherigen Würdigung der verschiedenen Ansichten über sie, von selbst dahin, dass auf sie ebenso wie auf die andern Parteien diese Scheidung keine Anwendung findet, auch wenn die Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gemischt war. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass entweder nur Judenchristen oder nur Heidenchristen bei der um Menschenansehen sich drehenden Zerfallenheit der Gemeinde sich dem Gedanken hingegeben hätten, dem Bekenntniss zu jedem menschlichen Lehrer zu entsagen und dagegen *τοῦ Χριστοῦ* sein zu wollen. Dies gilt insonders auch gegen Neand., welcher die Christiner für Heidenchristen von einer gewissen philosophischen Bildung und rationalistischer Richtung hält. Christus sei ihnen wie ein zweiter, vielleicht höherer Sokrates erschienen; sie hätten sich aber nicht zu entschliessen vermocht, die Lehre Christi in der von den Aposteln ihr gegebenen Form anzunehmen, sondern durch philosophische Kritik, welche sie auch an der Auferstehungslehre geübt (Cap. 15), aus dem überlieferten Stoffe, etwa unter Benutzung einer Sammlung von Sprüchen des Herrn, die reine Lehre Christi herauszusondern gesucht. S. dagegen Beyschlag S. 220 f. Ueberhaupt aber waren ja wenig philosophisch Gebildete unter den Korinthern zum Christentum übergetreten (V. 26); diejenigen aber, welche wenigstens eine philosophische Richtung hatten, fanden beim Apollos die Nahrung, die sie suchten. — C) Wenn Räbiger (S. 52) bemerkt: „1, 12 ist es aber auch allein, wodurch man zu der Annahme einer Christuspartei genöthigt zu sein meint (?), alle anderen Stellen, die man ausser dieser in unseren Briefen auf die Christuspartei anwenden zu können glaubt, lassen sich ganz wohl auch ohne jene Annahme erklären", so hat er ganz Recht, nur mit der Einschränkung, dass seine Bemerkung nicht nur für die Christuspartei, sondern für die Parteien überhaupt zutrifft. 1, 12 bringt die einzige directe Nachricht über dieselben, und die daran sich schliessende Verhandlung c. 1, 13—4 erledigt die durch die factiosen Streitigkeiten erzeugten Missstände. Denn es liegt kein durchschlagender Grund vor, diesen Abschnitt auf die Christiner (Neand., Schenkel, Jäger,

Goldhorn, Dähne u. a.), oder auf die Apollosanhänger, oder auf die Petriner (wie Räbiger letztlich Heinrici andichtet) zu beziehen. Da Paulus 1, 12 das Parteitreiben überhaupt charakterisirt, ist es durch die Logik der Dinge gefordert, dass er auch den Ungrund des Parteitreibens überhaupt sofort darlege. Dies thut er, indem er 1) die unklare Vermischung der Gottesweisheit des Evangeliums mit der Weltweisheit beleuchtet (1, 17—2) und 2) für das Verhältniss der Auctorität der Lehrer zu der des einen Herrn aller Gläubigen die nöthigen Gesichtspunkte entwickelt (3, 1—4, 5), um dann zu den Schlussermahnungen überzugehen, welche die sittliche Schuld der gerügten Verirrungen aufdecken und, was er von sich in Bezug darauf zu sagen und in Aussicht zu stellen hat, erwähnen. Dieser letzte Abschnitt wird von dem Apostel sodann im 2. Briefe, nachdem alle neu eingetretenen Zwischenfälle behandelt worden sind, wieder aufgenommen (12, 20 f.), woraus ersichtlich ist, dass trotz jener Zwischenfälle die sittliche Gefährdung der Gemeinde, welche der erste Brief voraussetzt, noch fortbesteht. Diese Schätzung der Parteien beseitigt die Penelopearbeit der Kritik, welche eine tiefere Erkenntniss der korinthischen Verhältnisse nicht hat bewirken können, und tastet die Thatsache nicht an, dass die eigentlichen Gegner des Paulus, welche er mittelbar im ersten, direct im zweiten Briefe bekämpft, Judaisten waren, welche die korinthischen Christen zur Muttergemeinde von Jerusalem in das Verhältniss von Proselyten herabdrücken wollten. Letzteres erkennt auch Godet an.

V. 13. *Μεμέρισται ὁ Χριστός*) stellt die religiös unmögliche Voraussetzung jenes Parteitreibens V. 12 hin, und zwar ohne Partikelverbindung mit ergreifendem Nachdrucke. Um des Folgenden willen ist die Aussage, wie schon Chrys. will, als Frage zu fassen: Ist Christus getheilt? d. i. ist er statt ganz und ungetheilt der eine Herr aller zu sein, in verschiedene Secten-Heilande zertheilt? So nimmt sich nämlich das thatsächliche Verhältniss aus, wo von mehreren sich wechselseitig ausschliessenden Parteien jedwede ihr besonderes Verhältniss zu Christus zu haben scheint und damit Christus als den einen Herrn thatsächlich leugnet*). Der

*) Die Vorstellung ist, dass Christus in Theile oder Stücke zerlegt sei, so dass die einen diesen, die andern jenen Theil besitzen (s. Baur, de Wette, auch Kück., Calvin u. M. nach Chrys. u. Theophyl.). Denn gab auch jede Partei sich für die Inhaberin nicht bloss eines Theils, sondern des ganzen Christus aus, dem sie angehöre, insofern er ihr Herr und Haupt sei (Meyer), so hatte doch jede der Parteien,

darin liegende Vorwurf passt auch auf die Christiner (gegen Räbig.), nämlich eben als Partei, aber nicht auf diese allein (Hofm.). Meyer bevorzugt die von Lachm., Kniewel al. befolgte affirmative Fassung: Getheilt ist Christus! Zwar giebt er die sprachliche Berechtigung der gegentheiligen Erklärung zu (s. Valck. II, S. 71 f.), wendet aber dagegen ein, dass P. in diesem Falle die Worte als Frage gekennzeichnet haben müsste. Doch erklärt sich das Fehlen des Frageworts und die Absonderung des ersten Gliedes von den folgenden Fragen aus dem Nachdruck, der auf die ersten Worte gelegt wird. Die erste Frage bedarf dazu keiner Antwort. Als Folgerung aus V. 13 ist sie ebensowenig zu fassen, wie die sich anschliessenden Sätze (Holsten gegen Meyer). Ohne Halt im Texte hat man *Χριστός* von der doctrina Chr., welche nicht varia et multiplex sei (Grot., Mosh., Seml., Morus, Rosenm. u. a.), gedeutet. Eher empfiehlt sich die Beziehung auf die christliche Gemeinschaft, das corpus Christi (12, 12), welche schon *τινές* bei Theodoret haben (Estius, Olsh. u. a.). — *μὴ Παῦλος* etc.) doch nicht Paulus ward u. s. w. Damit wird nun speciell die Ungereimtheit einer besonderen Zugehörigkeit zu einem Lehrer neben Christus aufgedeckt. Treffend sagt Bengel: „Crux et baptismus nos Christo asserit; relata: redimere, se addicere". Die beiden Fragen entsprechen der Zusammengehörigkeit von Glauben und Getauftwerden. — *ὑπέρ*) zum Besten, im Sinne der Versöhnung*). Vrgl. z. Gal. 1, 4. Eph. 5, 2. — *εἰς τὸ ὄνομα*) in Bezug auf den Namen, als den Namen dessen, welcher forthin der Gegenstand des Glaubens und Bekenntnisses des Täuflings ist. Vrgl. z. Matth. 28, 19 u. Rom. 6, 3. — Die erste dieser beiden Fragen bedurfte keines Wortes weiter, so selbstverständlich war ihre Beantwortung; zur zweiten aber giebt P. noch einige Bemerkungen V. 14—16.

V. 14. 15. Er dankt, dass er nur sehr wenige unter ihnen getauft habe. Damit ist der sonst etwa mögliche Vor-

---

wenn sie im Gegensatz zu den anderen durchdrang, einen besonderen Christus, wodurch der eine Herr gleichsam zu vielen wurde, was eben religiös unmöglich ist.

*) Lachm. (Westcott-Hort am Rande) hat statt *ὑπὲρ ὑμῶν*: *περὶ ὑμ.*, nur nach BD*; zu schwach beglaubigt und auch deshalb zu verwerfen, weil bei Paulus immer (auch 1. Thess. 5, 10) *ὑπέρ* gesagt ist, wo der Tod Jesu auf Personen bezogen wird, für welche Christus gestorben sei. Vrgl. z. 15, 3, welches die einzige sichere Stelle bei P. ist, wo *ὑπέρ* auch bei einem Abstr. steht. S. auch Wieseler z. Gal. 1, 4.

wurf abgeschnitten, die Gemeinde sei nicht auf Christi Namen getauft, weil Paulus sie durch Vollziehung der Taufe sich zugeeignet habe. „Providentia divina regnat saepe in rebus, quarum ratio postea cognoscitur“ (Bengel). Rückert rügt die Schwäche dieses Beweises, da es ja ganz dasselbe gewesen sei, ob Paulus persönlich oder durch seine Gehülfen getauft habe. Aber mit Unrecht. Denn da Paulus überhaupt nicht selbst zu taufen pflegte, so hätte, wenn er in Korinth viele selbst getauft hätte, dieses allerdings nachher von Widerwärtigen zu der Verläumdung benutzt werden können, als habe es eine absonderliche Bewandtniss damit gehabt, als habe er in Korinth deshalb selbst getauft, sie sich im besonderen Sinne zuzueignen und so auf seinen Namen zu taufen. Der Sinn ist aber nicht mit Hofm. dahin abzuschwächen, dass P. nur sagte: er habe die Betreffenden „in ein sonderliches Verhältniss“ zu sich setzen wollen. Denn wie er vorher gesagt, dass nicht er statt Christi für sie gekreuzigt worden, so sagt er auch, dass sie nicht statt auf Christi Namen, auf seinen Namen getauft seien. Beides aber zeigt eben, wie das Bekenntniss *ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου* etc. ganz thöricht sei, weil es durchaus ausgeschlossene Prämissen haben würde. — Der geschichtliche Anlass zu der sorgfältigen Aufzählung der wenigen, an denen er selbst die Taufe vollzog, lag in der von der Gemeinde missverstandenen Praxis des Apollos (Heinrici S. 41 f.). — *Κρίσπον*) S. Act. 18, 8. — *Γάϊον*) S. z. Rom. 16, 23. — *ἵνα μή*) ist nirgends und auch hier nicht „so dass nicht“ zu nehmen, sondern es bezeichnet den in der göttlichen Leitung geordneten Zweck (vrgl. V. 17, 2. Kor. 1, 9 al.) des *οὐδένα ὑμ. ἐβάπτ*, wofür er jetzt, da er ihn erkennt, dankt.

V. 16. Noch eine von ihm getaufte korinthische Familie fällt ihm ein. Gewissenhaft trägt er dies nach und schneidet dann durch *λοιπὸν οὐκ οἶδα* etc. jeden möglichen Vorwurf unwahrer Verschweigung ab. Ueber Stephanas ist ausser 16, 15. 17 nichts bekannt. Holsten will in den Worten eine Interpolation zu Gunsten des Stephanas sehen, weil er die Vergesslichkeit des Apostels rücksichtlich des „Erstlings Achajas“ sonderbar findet. — *λοιπόν* ist das einfache ceterum, sonst, ausserdem. Vrgl. 2. Kor. 13, 11. 1. Thess. 4, 1; oft auch bei Griechen seit Polyb.

V. 17—25 *). Paulus äussert sich mit Rücksicht auf

*) Zur Textkritik. V. 20: *Τούτου* im dritten Gliede ist von Lachm., Tisch., Westcott-Hort mit Recht getilgt. Es ist aus dem vor-

unklare Urtheile innerhalb der Gemeinde über das Wesen des Evangeliums in seinem Unterschiede von weltlicher Weisheit und rechtfertigt so seine einfache Lehrweise durch den Inhalt des Evang. selbst. Dies, so wie alles Folgende bis 4, 21 ist daher gegen den Weisheitsdünkel, der in der Gemeinde Platz gegriffen hatte, und die weiteren sittlichen Folgen desselben gerichtet. Genährt wurde derselbe besonders in Folge der Wirksamkeit des Apollos. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Abschnitt nur gegen die apollonische Partei gerichtet sei (Meyer); ebenso berechtigt nichts, ihn an Petriner oder Christusleute ausschliesslich zu adressiren. Der Ap. behandelt vielmehr Uebelstände, welche in dem Parteitreiben überhaupt hervortraten und sucht für dieselben eine grundsätzliche Beseitigung. (Vrgl. Einl. § 1 und zu 1, 12.) Der Abschnitt ist, wie auch alles Folgende, apologetisch orientirt (2, 1 f. 4, 6 f.) und berücksichtigt Vorwürfe, welche im 2. Briefe direct gekennzeichnet werden (4, 1 f. c. 10, 11).

V. 17. Rascher und gewandter (vrgl. Rom. 1, 16) Uebergang (*οὐ γὰρ — εὐαγγ.*)*), welcher in einer negativen Bestimmung des Hauptbegriffs *εὐαγγελίζεσθαι* das Thema dieses Abschnittes (*οὐκ ἐν σοφίᾳ — Χριστοῦ*) einführt. — *οὐ γὰρ* etc.) In dem festen Bewusstsein, der Zweck seiner apostolischen Sendung sei das Lehren, erkannte Paulus, dass das Taufen als ritueller Act der Aufnahme in der Christenbruderschaft, welcher keine besondere Begabung erfordert, entweder der Gemeinde selbst zu überlassen sei, da ihr zunächst das Urtheil über Recht und Zeit der Aufnahme zustand, oder den *ὑπηρέται* (Act. 13, 5. Meyer). Als seine eigentliche Aufgabe erkennt er dem Wesen der Sache ent-

---

hergehenden Gliede in den Text gekommen. — V. 22. Für die l. rec. *σημεῖον* haben seit Griesbach die neueren Kritiker übereinstimmend die durch ℵABCDEFG Vulg. Clem. Chrys. Tert. ausgiebig bezeugte LA *σημεῖα* aufgenommen. Die rec. mag durch Erinnerung an Matth. 12, 38 f. 16, 4 al. entstanden sein, wohin auch die Variante *ἐπιζητοῦσιν* bei A weist. Vrgl. Reiche, Comment. crit. I. S. 121 f. — V. 23. Die l. rec. hat gegen entscheidende Zeugen *Ἕλλησι* für *ἔθνεσι*, die LA. entstand durch Gleichformung mit V. 22 u. 24.

*) Unwillkürlich durch das V. 14. 16 Gesagte dargeboten, und ohne ironischen Seitenblick auf solche, die sich ihrer Täufer gerühmt hätten (Calov.); namentlich nicht im Gegensatz gegen desfalls prahlende Judenchristen, welche von Petrus getauft seien (Hofm.); auch nicht im Hinblick auf Lehrer, „qui praetextu ceremoniae gloriolam venantur" (Calvin, Osiand.). Solche polemische Beziehungen werden ohne Grund des Textes eingelegt.

sprechend das εὐαγγελίζεσθαι (Luc. 4, 18), das er als Bote Christi vollzog. Auch Petrus beobachtete nach Act. 10, 48 diese Scheidung, und vielleicht alle Apostel, was dem Gebote Christi Matth. 28, 19 nicht entgegen ist, da auch nach diesem (vrgl. Luc. 24, 47. Mark. 16, 15) das Lehren die Hauptsache des Apostelamtes war, die durch andere im Auftrage der Apostel verrichtete Taufe aber ebenfalls das Taufgebot erfüllte. — οὐ — ἀλλ' ist wie nirgends, so auch hier nicht gleich non tam — quam, sondern absolut zu fassen (s. Winer § 55. 8, S. 461 f. Klotz ad Devar. S. 9 f.), wobei jedoch die absolute Verneinung durch die starke rednerische Färbung bedingt ist (Rückert, Buttmann S. 306). Sollte gesagt sein: das Taufen ist nicht der Zweck, weshalb Christus Paulum sendete, sondern das Predigen (Act. 9, 15. 20. 22, 15. 26, 16—18), wie Meyer will, so wären zwei Functionen, die grundsätzlich doch nicht zu trennen waren, in einen sich ausschliessenden Gegensatz gebracht, und die erste Vorstellung wäre reell zu Gunsten der zweiten aufgehoben. Durch die Form der unbedingten Verneinung wird vielmehr hier das erste Glied negirt, um die Bedeutung des zweiten mit vollem Nachdruck hervorzuheben. Die Verkündigung der frohen Botschaft war eben die Hauptsache. (Vrgl. Theophyl.: εἰς μὲν γὰρ τὸ μεῖζον ἀπεστάλη, ἀπὸ δὲ τοῦ καὶ τὸ ἔλαττον ἐνεργεῖν οὐκ ἐκωλύθη.) — οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) gehört nicht zu ἀπέστ. (Storr, Flatt), sondern schliesst sich enge an εὐαγγελίζεσθαι an, aussagend, in welchem Elemente dasselbe nicht vor sich gehe. Die Verneinung ist objectiv, am Objecte haftend (Kühner II, S. 742, 3. Baeuml. Partik. S. 257 f.), das ἐν σοφίᾳ factisch negirend; daher nicht μή. Dass σοφία λόγου nicht gleich σοφία τοῦ λέγειν oder gleich λόγος σοφός, λ. σεσοφισμένος ist (Erasm., Grot. u. a.), sondern σοφία als Hauptvorstellung hervorhebt, s. b. Winer § 34, 3. S. 221 f.: zu predigen ohne Redeweisheit, ohne philosophischen Charakter des Vortrags, — wie er von dem hellenischen Geschmacke begehrt wurde. Nicht aber auf den philosophischen Inhalt der Lehre (Storr, Rosenm., Flatt u. a.) ist es zu beziehen, sondern auf die Form, welche in philosophischer Einkleidung, in speculativer Kunst, Begründung, Erklärung, Verarbeitung u. dgl. besteht, wodurch folgerecht auch die Lehre selbst der Natur der Sache nach berührt wird. Es ist daher ein schiefer Gegensatz, den Holsten mit Hinweis auf V. 18. 24 in die Worte fasst: der Ton ruht natürlich (!) auf dem Attributiv λόγου, nicht auf σοφία. Es kommt ja gerade darauf an, jenen bestimmten Charakter der Rede auszuschliessen, der dem Apostel die

positive Bestimmung μωρία τοῦ κηρύγματος (V. 21) abnöthigte. Dass aber Paulus nicht Lehre der Weltweisheit verkündigen sollte (wie Plato, Aristoteles, die Sophisten), verstand sich bei seiner Sendung von Christo von selbst. In Rücksicht auf die falsche Verbindung von Weisheit und Evangelium, welche das rechte Verkündigen der frohen Botschaft aufhob, lehnt er es vielmehr ab, den Inhalt des εὐαγγελίζεσθαι, welcher ja ein für alle Fälle gegebener ist, in einer Form vorzutragen, welche die Sache in Schatten stellte und über der Theorie die Praxis vergessen machte (vgl. auch Godet). Seine Predigt war nicht der Vortrag einer christlichen Religionsphilosophie und sollte dies nicht sein, wie denn auch das dialektische Element des paulinischen Vortrags darauf niemals abzielt. — ἵνα μὴ κενωθῇ etc.) Zweck des εὐαγγ. οὐκ ἐν σοφ. λ.: damit nicht das Kreuz Christi seines göttlich heilskräftigen Wesens (Rom. 1, 16) entleert würde (vrgl. Rom. 4, 14). Das Kreuz Christi, die Thatsache, dass Christus gekreuziget worden ist (und uns dadurch das Heil erworben hat), — dies war der reine Hauptinhalt der apostolischen Predigt, und hat als solcher die wesentliche Beschaffenheit, sich als die seligmachende Gottesmacht in allen Gläubigen zu erweisen, damit aber auf dem Wege der innern lebendigen Erfahrung alle menschliche Weisheit zu nichte zu machen (V. 18 f.). Wäre nun das Kreuz Christi ἐν σοφίᾳ λόγου verkündigt worden, so würde es seines göttlichen beseligenden Gehalts entäussert worden sein, weil es dann mit der kosmischen Weisheit in eine Verbindung gebracht worden wäre, welche den unbedingten Gegensatz zwischen Evangelium und Welt, der ja durch die Verkündigung enthüllt werden sollte, verschleiert hätte. Beng.: „Sermo autem crucis nil heterogeneum admittit". — Mit grossem Nachdruck ist ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ zuletzt gesetzt.

V. 18. Begründung des eben gesagten ἵνα μὴ — Χριστοῦ. Wäre nämlich die Lehre vom Kreuze, obwohl den Ungläubigen eine Thorheit, den Gläubigen keine Gotteskraft, so könnte auch von einem ἵνα μὴ κενωθῇ ihres Inhaltes, des Kreuzes Christi, als dem Zweck des εὐαγγ. οὐκ ἐν σ. λ., keine Rede sein. — Das ἐστί mit Dativ drückt das factische Verhältniss aus, in welchem der λόγος zu beiden steht, ohne jedoch über das, was er an sich ist, etwas auszusagen, — er ist für sie thatsächlich (nicht etwa bloss nach ihrem Urtheil) das eine und das andere. — τοῖς ἀπολλυμ.) denen, die der ἀπώλεια anheimfallen. (Vrgl. 2. Kor. 2, 15. 4, 3.

2. Thess. 2, 10). Das Part. Praes.*) bezeichnet entweder die Gewissheit des zukünftigen Unterganges (Bernhardy S. 371), oder es stellt das Verlorengehen als eine Entwickelung dar, in welcher sie jetzt schon begriffen sind; eben so τοῖς σωζομ., die zur messianischen Glückseligkeit gerettet werden. Erstere Vorstellungsweise erscheint nach 15, 2. Rom. 5, 9. 10. 8, 24. al., auch Eph. 2, 5. 8 als die richtige. Paulus bezeichnet so die Ungläubigen und die Gläubigen, ἀπὸ τοῦ τέλους τὰς προσηγορίας τιθείς (Theodoret). Der Gedanke an eine Prädestination beider für Heil oder Verderben (Beza, Rückert) liegt hier fern. Die Ausdrücke dienen dem Ap. als Kategorien zur Bezeichnung der Träger des Gegensatzes von Welt und Gottesreich nach dem Ergebniss ihres Lebens. — μωρία) eine Ungereimtheit, Widersinnigkeit (μωρία τε καὶ ἀλογία. Plat. Epin. S. 983 E) ist ihnen (ihrem Erfahrungsbewusstsein) diese Lehre, woher sie ihnen ihre Kraft nicht enthüllt. Den Grund giebt V. 22 an. Vrgl. 2. Kor. 4, 3. — ἡμῖν) ist nicht aus Bescheidenheit nachgesetzt (Billr.), sondern weil der Nachdruck des Gegensatzes auf der Vorstellung von τοῖς σωζομ. liegt. — Vrgl. Eur. Phoeniss. 1738. Pors.: ἐλαύνειν τὸν γέροντα μ᾽ ἐκ πάτρας. — δύναμις θεοῦ) Vrgl. z. Rom. 1, 16. Kraft Gottes, insofern nämlich durch die Heilsbotschaft vom Gekreuzigten Gott mächtig in ihnen wirkt, ist ihnen (ihrem Erfahrungsbewusstsein) jene Lehre. Der Gegensatz ist stärker, als wenn es σοφία θεοῦ hiesse, und auch logisch richtig, da δύναμις θεοῦ das Gegentheil von μωρία zur nothwendigen Voraussetzung hat, weil die Kraft Gottes Erleuchtung, Busse, Heiligung, Liebe, Friede, Hoffnung zu Wege bringt. Vrgl. Ignat. ad Eph. 18, wo es vom Kreuze heisst, es sei uns σωτηρία κ. ζωὴ αἰώνιος. Der Ap. wählt diesen (relativen) Gegensatz, weil der Erkenntnissgrund des Evangeliums nicht auf dem Gebiete des Intellectuellen, sondern auf dem Gebiete des effectus historiae (Conf. Aug. 20) liegt.

V. 19. Negative Schriftbegründung für das vorherige τοῖς δὲ σωζομ. etc.: denn wäre das Wort vom Kreuze für die σωζόμενοι nicht Kraft Gottes, so könnte Gott nicht in der Schrift davon sagen: vernichten werde ich u. s. w. — Die Stelle Jes. 29, 14 (frei nach d. LXX., deren Verschiedenheit

*) Die sinnige Fassung Bengel's, „qui evangelium audire coepit, nec ut perditus nec ut salvus habetur, sed est quasi in bivio, et nunc aut perit aut salvatur", — scheitert an ἡμῖν, zu welchem Worte das audire coepit nicht passt.

vom Grundtexte unwesentlich ist, vrgl. Kautzsch, N. T. loci a Paulo ap. allegati, Leipz. 1869, S. 54) fasst P. nach der dem historischen Sinne*) beigelegten typischen Bestimmung als Grundsatz des göttlichen Handelns, dem gemäss die kräftige Wirksamkeit der Kreuzeslehre, durch welche Gott die menschliche Weisheit zu nichte machen und abthun, d. i. ihrer Geltung entäussern werde, sich bewährt. Die Berechtigung zu dieser Betrachtungsweise liegt in dem messianischen Charakter der alttestamentl. Prophetie überhaupt, wonach der historische Sinn der Aussprüche den Zweck der letzteren nicht abschliesst, sondern für die fernere Entwickelung der theokratischen Verhältnisse, besonders für die messianische Zeit höhere Beziehungen offen lässt, welche sich durch die entsprechenden späteren Thatsachen geschichtlich kund thun sollen und daher vom Standpunkte der geschichtlichen Erfüllung aus erkannt werden. S. zu Cap. 10, 1—13. Matth. 1, 22 f. Christus selbst bestätigt die messianische Beziehung des prophet. Ausspruchs Matth. 15, 8. — *Σοφία* und *σύνεσις* (Intelligenz) verhalten sich wie der Inbegriff aller wirkenden Geisteskräfte zu einer besonderen Aeusserung derselben. Vrgl. Ammon S. 129: *σοφὸς καὶ συνετὸς διαφέρει, καθὸ ὁ σοφὸς καὶ συνετός, ὁ δὲ συνετὸς οὐ πάντως σοφός*. Prov. 9, 10. LXX. Kol. 1, 9. Harless zu Eph. 1, 8.

V. 20. Was dieses Schriftwort verheisst, ist geschehen: Wo ist ein Weiser: u. s. w. Der Sinn dieser triumphirenden Fragen (vrgl. 15, 55. Rom. 3, 27) ist: „Hinweg sind alle Weisen, Schriftlehrer und Streiter dieses Weltalters“ (sie können sich nicht mehr behaupten, sich nicht mehr geltend machen, sind wie verschwunden); „als Thorheit dargethan hat Gott die Weisheit der Welt“! Die Ausdrucksweise beruht wahrscheinlich auf Jes. 19, 12. 33, 18, welche Stellen dem Ap. vorschwebten. Vrgl. Rom. 3, 27, wo *ἐξεκλείσθη* die Antwort auf das *ποῦ* ist; aus classischem Gebrauch: Valcken. ad. Eur. Phoen. 1662. Nach Ewald ist V. 20 eine Anführung aus einem verlorenen Buche, wozu aber auch das sonst bei P. nicht vorkommende *γραμματεύς* nicht nöthigt, da ihm dieser Ausruf leicht aus *γραμματικοί* Jes. 33, 18 zugeführt werden konnte. Die Unterscheidung der drei Substantiva, welche, da Paulus an keine judenchristliche Gemeinde

*) nach welchem nicht überh. vom schliesslichen Ausgang der Gegenwart Israel's vor Anbruch der messianischen Zeit (Hofm.), sondern von den Strafgerichten unter Sanherib die Rede ist, in welchen die Weisheit der israelitischen Volkshäupter und falschen Propheten verblüfft und rathlos sein werde.

schrieb, nicht als Anspielung auf die Synagogenausdrücke חכם ספר u. דרשן gelten können (Lightf., Vitringa), ist sehr verschieden versucht worden. Meyer, der mit Recht betont, dass im gleich Folgenden *τὴν σοφίαν* die drei Begriffe zusammenfasst, nimmt den *σοφός* als Träger der menschlichen Weisheit überhaupt, wie sie damals bei den Juden durch die Schriftgelehrten, bei den Hellenen durch die redegewandten Sophisten betrieben wurde, und ordnet dem Hauptbegriffe den *γραμματεύς* als den Schriftgelehrten im jüdischen Sinne, den *συζητητής* als den Sophisten (*οἱ οἰόμενοι πάντ' εἰδέναι*, Xen. Mem. 1, 4, 1) unter. Vrgl. Schol. Matthaei: *γραμματεύς· νομοδιδάσκαλος, συζητητής· διαλεκτικός*. So auch Holsten. M. beruft sich für die Bestimmung des singulären *συζητητής*, das abgesehen von dieser Stelle weder bei d. LXX. noch bei Classikern noch sonst im N. T. vorkommt*), auf die Bedeutung von *συζητέω* (Mark. 8, 11. 9, 14. Luc. 24, 15 al.) und *συζήτησις* (Act. 15, 2. 7. 28, 29); beides wird vom schlagfertigen Disputiren mit der Nebenbedeutung des Streitsüchtigen gebraucht. Für *γραμματεύς* aber kann die Berufung auf den ntl. Sprachgebrauch**) nichts entscheiden, da Paulus nur hier, und zwar in Folge der atl. Reminiscenz (Jes. 33, 18: *γραμματικοί*) des Wortes sich bedient, und dasselbe dem Hellenen in der Bedeutung Gelehrter oder Staatsbeamter (Act. 19, 35, vrgl. Stephan. Lex.) geläufig war. Es wird daher bei der Annahme einer allgemeinen Charakteristik der Menschenweisheit nach ihrer Unfruchtbarkeit stehen zu bleiben sein, wobei der Genit. *τοῦ αἰῶνος τούτου* dem allgemeinen *συζητητής* das Object, auf das sein streitlustiges Disputiren sich bezieht, beifügt. Dies ist der *αἰὼν οὗτος*, die Welt, insofern sie ausserchristlich ist und bleibt (quod totum est extra sphaeram verbi crucis, Beng.), wogegen die Christen aus den Gliedern dieses Weltalters von Gott zu Gliedern des *αἰὼν μέλλων* ausgesondert sind, dem sie ideal schon zugehören (V. 27. Gal. 1, 4. Rom. 12, 2 al.). Der Gegensatz entstammt der jüdischen Theologie, ist aber für den Bürger des Gottesreiches ein relativer geworden. So Luther, Billr., Rückert, während andere den

---

*) Es findet sich erst in einer Reproduction dieser Stelle b. Ignat. ad Eph. 18: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων δυνατῶν;* (Dressel). Ueberflüssig ist die Conjunctur Naber's: *ποῦ σὺ ζητητής;*

**) Mit Ausnahme von Act. 19. 35 kommt es stets in dem Sinne des Schriftgelehrten vor, auch Matth. 13, 52. 23, 34, wo der Begriff christlich erhöht ist.

Worten den Sinn: causarum naturalium scrutatores (Hieron.) oder indagator rerum naturae unterlegen und die drei Kategorien der Dialektiker, Ethiker, Physiker angedeutet sehen wollen (Erasm., Beza, Grot., Valck.). Hiergegen entscheidet aber die specifische Bedeutung von *αἰὼν οὗτος*. Den Genit. endlich mit den drei Subjecten zu verbinden (Meyer, Godet), ist dadurch ausgeschlossen, dass *συζητητής* einer näheren Bestimmung bedurfte, während der Sinn, in welchem die beiden anderen Begriffe gebraucht sind, nicht zweifelhaft ist. Vrgl. Baruch 3, 23. Daher ist es auch abzulehnen, wenn Chrys., Theodoret, Theophyl. u. Neuere *σοφός* auf die heidnischen Philosophen beschränken, was schon durch das alle drei Momente zusammenfassende *σοφίαν* (und vrgl. V. 21) verwehrt wird. Auch Rückert findet zu bestimmt nur die drei hervorstechendsten Seiten des intellectuellen Hellenen-Charakters: Gescheutheit, Gelehrsamkeit und Disputirfertigkeit; denn dass Paulus das jüdische Element nicht ausschliesse, zeigt V. 22. — *ἐμώρανεν*) mit Nachdruck vorgesetzt: thöricht gemacht, d. i. nach dem Contexte nicht: er hat sie zur Erkenntnissunfähigkeit gemacht (Hofm.), was auf den Begriff der Verstockung hinausliefe, sondern: er hat sie thatsächlich als Thorheit ausgewiesen, als „insaniens sapientia“ (Hor. Od. 1, 34. 2), als *σοφία ἄσοφος* (Clem. Protr. V. S. 56 A), indem er nämlich gerade durch dasjenige, was den Weisen der Welt als etwas Albernes vorkam, durch die Kreuzespredigt, das Heil der Gläubigen bewirkte. S. V. 21. Je thörichter also in ihren Augen und nach ihrem Urtheile diese Predigt ist, desto mehr werden sie selbst als Thoren (als *μωρόσοφοι*, Lucian. Alex. 40) dargestellt und zu Schanden gemacht (V. 27), weil das von ihnen für albern gehaltene *κήρυγμα* das seligmachende ist, freilich nicht für sie, aber für die Glaubenden; *ποία γὰρ σοφία, ὅταν τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν μὴ εὑρίσκῃ;* Chrys. Vrgl. Jes. 44, 25, wo *μωραίνων* eben so wie a. u. St. zu fassen ist. — *τοῦ κόσμου*) d. i. der profanen, nichtchristlichen Menschheit, für welche die massgebenden Kategorien die Juden und Heiden sind, V. 22—24.

V. 21. Nähere Erklärung über dies *ἐμώρανεν ὁ θεός*, im Vordersatze das Warum und im Nachsatze das Wie angebend: „Sintemal (wie das vor Augen liegt. Hartung Partikell. I. S. 259) nämlich in der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit, so beliebte Gott, durch die Thorheit der Predigt zu retten die Glaubenden“. Es ist in diesem Ausspruch eine Gesammtanschauung zu-

sammengedrängt von der religiösen Weltentwickelung, welche Rom. 1, 18—3, 20. 9—11 ihre volle Darlegung findet. Paulus scheidet die Ergebnisse der vorchristlichen Zeit und die Ergebnisse der Offenbarung Gottes in Christus. Er denkt dabei nicht nur an die negativen Ergebnisse des Heidentums, wie Godet unter Verkennung der Bedeutung von κόσμος meint, so dass er hier rücksichtlich der Heiden die Weisheit der Welt der Thorheit des Evangeliums ebenso entgegensetzte, wie im Römerbriefe rücksichtlich der Juden Gesetz und Gnade; vielmehr zeigten auch die folgenden Verse, namentlich V. 24, dass er ohne Einschränkung der vorchristlichen Welt das Urtheil spricht. Die Weisheit Gottes umfasst daher alles, was Gott, um sich der Welt kund zu thun, in der Zeit vor Christus veranstaltet hat. Der Begriff deckt sich inhaltlich mit dem alttestamentlichen Begriffe der חכמה (Prov. 8, 22 f.). Die Weisheit Gottes liegt der Welt vor Augen in den Werken der Schöpfung (Rom. 1, 19 f. Act. 17, 26 f. 14, 15 f.), in dem Gewissen (Rom. 2, 14 f.), in dem Gesetze (Röm. 2, 17 f.). Es ist daher weder ausschliesslich an die Weisheit der Schöpfung zu denken (Chrys., Calv., Grot., Hofm.), noch handelt es sich nicht allein um die als Weisheit Gottes gewertheten Veranstaltungen zum Heil des Kosmos, um die Wege, welche Gott die Menschheit in der vorchristlichen Zeit führen wollte (V. 24. 30. 2, 7. Heinrici). Die Beziehung endlich auf die in Christus kund gewordene Weisheit (Heydenr., Maier), oder auf Christus selbst (Schrader, Aeltere bei Estius) widerspricht der μωρία im Nachsatze und greift dem Folgenden vor. Da nun die Welt in dieser Sphäre der möglichen Gotteserkenntniss Gott nicht erkannte (ἐν τ. σοφ. τ. θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμ. τ. θεόν), und zwar eben durch das falsche Mittel, welches sie anwendete, durch ihre Weisheit nämlich (διὰ τῆς σοφίας), so traf Gott die Massregel, durch das Gegentheil der Weisheit, welche dem κόσμος die Erkenntniss der Weisheit Gottes verschloss, nämlich durch die Thorheit des Evangeliums, die Gläubigen zu retten (zum mess. Heil). — ἐν τῇ σοφίᾳ τ. θεοῦ) ist mit Nachdruck vorgesetzt, weil der ganze Accent des Gegensatzes in Vorder- und Nachsatz auf die Begriffe Weisheit und Thorheit fallen soll; mit ἐν bezeichnet P. den Bereich, worin die negative Thatsache des οὐκ ἔγνω („in media luce", Calvin) statt fand; τοῦ θεοῦ aber ist Genit. subjecti. Unrichtig Rückert: ἐν τ. σοφ. τ. θεοῦ sei: „vermöge der Weisheit Gottes, d. h. unter ihrer Leitung und Veranstaltung erkannte die Welt Gott nicht durch ihre Weisheit". Allerdings würde damit Paulus nicht eine absolute Vorherbestimmung

zum Misskennen der Weisheit Gottes aussagen (Einwurf Godet's); denn die beiden Factoren menschlichen Thuns, die göttliche Causalität und die menschliche Selbstbestimmung gehören ihm zusammen, so dass er je den einen oder den anderen zum Ausgangspunkt der religiösen Betrachtung nimmt (vrgl. Rom. 9). Aber entgegen steht theils die Stellung der Worte *ἐν — θεοῦ*, welche nach Rückert's Fassung ihr Gewicht verlören und einen hier unwesentlichen Gedanken enthielten, theils das pragmatische Verhältniss des Vorder- und Nachsatzes, wonach die Massnahme Gottes *εὐδόκησεν* etc. als durch das Nichterkennen der Menschen motivirt erscheint. Das *οὐκ ἔγνω* folgt eben nicht aus der Veranstaltung Gottes, womit das Unentschuldbare (Rom. 1, 20) entschuldigt wäre. — *οὐκ ἔγνω*) ist, da auch die Juden mit gemeint sind, und da kein Widerspruch mit Rom. 1, 19—21. 2, 14 f. anzunehmen ist, von der im Bereich der Weisheit Gottes allen zugänglichen wahren Gotteserkenntniss gesagt, welche nicht vollzogen wurde und welche, wenn sie der *κόσμος* erlangt hätte, die christliche Predigt nicht als Thorheit hätte erscheinen lassen; vrgl. 2, 14. — *διὰ τῆς σοφ.*) Dies ist, weil es das vom *κόσμος* zum Erkennen Gottes erfolglos (beachte, dass durch *οὐκ* das *ἔγνω* bis *θεόν* zusammen verneint wird) gebrauchte Erkenntniss-Mittel ist, von der heidnischen Weltweisheit und jüdischen Schulweisheit gemeint. *Σοφία* steht also hier in anderem Sinne als vorher, von der selbsterwählten Weisheit, welche den Blick für das Wirkliche und Wirksame trübt. Vrgl. die ähnliche Amphibolie in der Verwendung von *κόσμος* Rom. 2, 14. 7, 23. Joh. 7, 10. *δικαιοσύνη* Rom. 3, 21 f., *κρίσις* Joh. 5, 22. 24. 29. Das präpositionelle Verhältniss aber kann von dem des nachherigen correlaten *διὰ τ. μωρίας* nicht verschieden sein. Zu eng Theophyl.: *διὰ τῆς ἐν εὐγλωττίᾳ θεωρουμένης σοφίας ἐμποδιζόμενοι. — εὐδόκησεν ὁ θ.*) placuit Deo, er beliebte, es war sein Wille, wie Rom. 15, 26. Gal. 1, 15. Kol. 1, 19. 1. Thess. 2, 8. S. Fritzsche ad Rom. II. S. 370. — *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγμ.* d. i. mittelst der den Inhalt der Predigt (des Evang.) ausmachenden Thorheit. Das ist die Lehre vom Kreuze, V. 18, welche im Gegensatz gegen jene vom *κόσμος* zum Erkenntnissmittel benutzte Weisheit eine thörichte Lehre, aber in Gottes Rath und Werk das Mittel der Heilsrettung ist, nämlich für die *πιστεύοντας*, welches Wort, das Räthsel der göttlich angewendeten *μωρία* lösend, nachdrucksvoll am Schlusse steht. Denn dem Erfahrungsbewusstsein der Gläubigen ist nun jene erfolgslose Weisheit der Welt Thorheit, die Thorheit des *κήρυγμα* aber die heilsrettende

göttliche Weisheit. Der ganze Vers ist übrigens eine compacte und feierliche Zusammenordnung und Einfugung von correlaten Gliedern. Sachlich entsprechen sich *σοφία τοῦ θεοῦ — μωρία τοῦ κηρύγματος*, *διὰ τῆς σοφίας — τοὺς πιστεύοντες*, *οὐκ ἔγνω — σώζειν* (Godet). Beachte auch die Wiederholung von *σοφία* und *θεός*, „quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis", Act. ad Herenn. 4, 28.

V. 22 beleuchtet die Geschichte der sittlichen Entwickelung der Welt. Dieselbe wird gekennzeichnet durch die einseitige Schätzung blossen Wissens und bloss äusserlicher Beglaubigung, von denen jene die Ursache hellenischer Entartung, diese die Ursache jüdischer Verhärtung angiebt. V. 23 u. 24 schildert im Gegensatze dazu die weltüberwindende Kraft des Evangliums.

V. 22. Meyer trennt die Aussage logisch vom Vorhergehenden, indem er in derselben einen neuen Gedanken sieht. V. 22 betrachtet er als Vorder-, V. 23 f. als Nachsatz, dem Vorder- und Nachsatze V. 21 parallel: „Sintemal sowohl Juden Zeichen verlangen als auch Hellenen Weisheit begehren, so predigen wir hingegen u. s. w." Jedoch enthält die Aussage bis V. 24 vielmehr eine Erklärung und verstärkte Ausführung des V. 21 ausgesprochenen Gegensatzes (Winer § 65, 6, S. 569). Auch entspräche der Inhalt des Vordersatzes dem Nachsatze nicht, da, wie V. 24 zeigt und es ja auch nicht anders sein kann, Gottes Berufung und nicht das verkehrte Trachten der Heiden und Juden als Grund für die gegensätzliche Predigt gedacht ist. Vrgl. auch Godet. Nicht eine Motivirung des apostolischen Verfahrens in der Verkündigung, sondern eine umfassende und allseitige Feststellung des Thatbestandes, welchen Gottes Rathschluss zur Voraussetzung hat, ist beabsichtigt. Daher entsprechen auch die einzelnen Theile genau dem V. 21 Gesagten, da *Ἰουδαῖοι κ. Ἕλληνες* den Begriff des *κόσμος* zerlegt, *σημεῖα αἰτοῦσι* und *σοφίαν ζητ.* die thatsächliche Erscheinung des *οὐκ ἔγνω — τὸν θεόν* ist, *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν* etc. endlich das Thatsächliche enthält, wodurch das *εὐδόκησεν ὁ θεός* etc. ausgeführt wird. — Die Correlation von *καὶ — καί* betrifft nicht bloss die beiden Subjecte, *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες*, sondern die ganzen beiden Aussagen; sowohl das eine, dass Juden Zeichen fordern, als auch das andere, dass Heiden Philosophie begehren, findet statt. — *ἡμεῖς δὲ*) *δέ*, dagegen, anderseits, reiht das entgegengesetzte Verhältniss an, indem es das Verfahren der christlichen Ver-

kündigung dem verkehrten Trachten der Welt gegenüberstellt (Hartung I, S. 165). Damit wird es auch entbehrlich, an den schwierigen und problematischen Gebrauch des δέ als Partikel des Nachsatzes zu erinnern (Act. 11, 17. Hartung I, S. 183 f. Bäumlein S. 92 f. Klotz ad Devar. S. 371 f.). Das augenfällig parallele Verhältniss von V. 21 und 22 (wobei die Wiederholung des sonst von P. nur noch 14, 16. 15, 21. Phil. 2, 26 gebrauchten ἐπειδή rednerischen Accent hat) widersteht nicht nur der Fassung von Billr. und Maier, wornach ἐπειδὴ — ζητοῦσιν einen zweiten Vordersatz zu εὐδόκ. ὁ θεός nachbringen soll, sondern auch derjenigen von Hofm.: V. 22—24 solle die nachdrückliche Hervorhebung von τοὺς πιστεύοντας erklären, — denn dieselbe bedarf keiner näheren Erklärung. Zu eng halten Rück. u. de Wette das Ganze nur für eine Erläuterung des διὰ τῆς μωρίας etc., wobei Rück. ganz willkürlich nach Ἰουδαῖοι ein μέν zudenken lässt*). — Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες ohne Artikel, da angegeben wird, was solche, welche Juden sind u. s. w., in der Regel zu verlangen pflegen. Es sind dies dem Apostel die geläufigen religiösen Kategorien für die Bestandtheile der ausserchristlichen Welt. Vrgl. Valcken., Godet. — σημεῖα) durch Wunderzeichen, welche seine Messianität darthun würden (Matth. 16, 4), verlangen sie, solle sich der, an welchen sie glauben sollen, ausweisen. So fordern sie dieselben als Glaubensgrund; vrgl. Joh. 4, 48. Dass nicht Wunder der Apostel zu verstehen sind (Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl., Bengel u. a.), erhellt aus dem Gegensatz, sowie daraus, dass ja die Apostel wirklich σημεῖα vollbrachten (Rom. 15, 18 f. 2. Kor. 12, 12). Die Juden verlangten vielmehr Wunderzeichen, durch welche sich der gekreuzigte, nach der Apostel Lehre erstandene und erhöhete Jesus als Messias darthue; denn die Wunder seines irdischen Lebens hatten für sie durch die Kreuzigung alle Beweiskraft verloren (Matth. 27, 41 f. 63 f.). Vrgl. Reiche Comment. crit. I, S. 123 f. Das σημεῖα αἰτ. als allgemeines jüdisches Characteristicum, von der Richtung auf sinnfällige Machtwirkungen, die den Zweifel ausschliessen, überhaupt zu nehmen, wie Hofm. will, entspricht weniger der bestimmten Beziehung

*) Zu den Anlässen des Wegfalls dieser Partikel vrgl. die Bemerkung Fritzsche's bei Edwards: Quotiescunque μέν non scriptum est, ne cogitatum quidem est a scriptoribus. Recte autem ibi non ponitur ubi non sequitur membrum oppositum, aut scriptores oppositionem addere nondum constituerant, aut loquentes alterius membri oppositionem quacunque de causa lectoribus non indixerunt.

des Contextes auf Christum, welchem man den Glauben verweigert. Bei der Lesart *σημεῖον* wäre irgend ein specifisch messianisches Legitimationswunder zu verstehen, nicht mit Schulz, Valcken., Eichhorn, Pott die ausgezeichnete Person eines weltlichen Regenten. Eine solche persönliche Beziehung müsste wie Luc. 2, 34 nothwendig vom Zusammenhange geboten sein, wogegen das parallele *σοφίαν* und *X. ἐσταυρ.* V. 23 entscheidet. — *αἰτοῦσι* ist das wirklich ausgesprochene Fordern (dass gegeben werde); *ζητοῦσι* das Trachten und Begehren, anquirere (correlat: *εὑρίσκειν*). — *σοφίαν*) im Sinne der *σοφία τοῦ κόσμου*, deren Wirkungen auf die griechische Welt Juvenal Sat. I 3, 58 f. anschaulich schildert. Vrgl. auch Aelian. V. H. 12, 25. — *Χριστὸν ἐσταυρ.*) Christum als Gekreuzigten (2, 2. Gal. 3, 1), mithin weder als einen, der Wunderzeichen erscheinen lasse, noch als den Begründer einer neuen Weisheitslehre, wie etwa Sokrates, Pythagoras. — *σκάνδαλον*) Apposition zu *X. ἐσταυρ.* Als Gekreuzigter ist er ihnen Anlass zu Unglauben und Verwerfung. Gal. 5, 11. Synonym mit *προσκοπή* 2. Kor. 6, 3. Die im Classischen übliche Form ist *σκανδάληθρον*. Denn ein schimpflich Hingerichteter streitet mit der Forderung eines wunderverherrlichten Messias. — *μωρίαν*) Denn Weisheit begehren sie als Wegweiserin zum Heil; darum ist ihnen, an Christum als Gekreuzigten zu glauben, eine Thorheit; womit freilich ihre eigene *σοφία* zur *μωρία παρὰ τ. θεῷ* wird, 3, 19.

V. 24. Bei *Χριστόν*, welches mit Triumph wiederholt wird, ist wieder *κηρύσσομεν* zu denken: „den Berufenen selbst aber — —, predigen wir Christum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit", d. h. auf sie macht unsere Predigt von Christo als Gekreuzigtem den Eindruck*), dass sie die Erscheinung und das ganze Werk Christi als dasjenige erfahrungsmässig erkennen, wodurch Gott die Heilsrettung mächtig wirkt und seinen weisheitsvollen Rathschluss offenbart; vrgl. V. 30. *Χριστόν* appositionell zu *Χριστὸν ἐσταυρ.* zu nehmen (Hofm.), würde sich nur dann logisch richtig verhalten, wenn entweder V. 23 bloss *ἐσταυρωμένον* ohne *Χριστόν* („einen Gekreuzigten — —, welcher ihnen Christus ist"), oder V. 24 bei *Χριστόν* eine Näherbestimmung wie

*) Denn es ist nicht zweierlei Predigt, sondern eine und dieselbe, aber in ihrem gegentheiligen Verhältniss zu den zwei entgegengesetzten Klassen der Menschen. Vrgl. 2. Kor. 2, 16. Das ist die Krisis, welche das Evangel. bewirkt, und sein Einfluss auf die Berufenen ist der freimachende (Joh. 8, 33. 36. Rom. 6, 22).

ὄντως oder ἀληθῶς stände. — αὐτοῖς) ist nicht das auf τοὺς πιστεύοντας zurückweisende iis, so dass τοῖς κλητ. Apposition dazu wäre (Hofm.), wobei ja αὐτοῖς trotz der weiten harten Rückbeziehung ganz überflüssig sein würde, sondern αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς gehört unter nachdrücklicher Voranstellung des αὐτοῖς (2. Kor. 11, 14. Hebr. 9, 23 al. u. sehr oft bei Griechen) enge zusammen und heisst einfach: ipsis autem vocatis (Vulg.), den Berufenen ihres Theils, für ihre Personen, so dass αὐτοῖς die Berufenen selbst im Gegensatze zu deren ungläubig bleibender Umgebung (Ἰουδαίοις — μωρίαν) nach ihrem objectiven und so zu sagen ratificirten Verhältnisse zu Gott bezeichnet (Herm. ad Viger. S. 733). Eben deshalb ist nicht ἡμῖν und τοῖς πιστεύουσι (V. 21) gesagt, wie denn auch das θεοῦ δύναμιν etc., welches dem Ap. vorschwebte, ihm die Bezeichnung der Subjecte nach ihrer göttlichen Bestimmtheit darbot. Vrgl. V. 26. Ueber κλητός s. z. V. 2 *). — θεοῦ δύν. κ. θ. σοφ.) Allen κλητοῖς ist Christus beides. Aber die Worte sind jenen beiden Forderungen V. 22 formal parallel; daher δύναμιν zuerst gesetzt.

V. 25. Bestätigung des θεοῦ δύναμ. κ. θεοῦ σοφ. durch einen allgemeinen Satz, dessen erste Hälfte dem θεοῦ σοφίαν, und die zweite Hälfte dem θεοῦ δύναμιν entspricht. — τὸ μωρὸν τ. θεοῦ) das Thörichte, welches von Gott kommt **), d. h. was Gott wirkt und veranstaltet und was so den Menschen thöricht erscheint. Vrgl. τὸ δύνατον Hebr. 6, 17. τὸ σωτήριον τ. θεοῦ Luc. 2, 30. — τῶν ἀνθρώπ.) ist nicht mit den Meisten (auch Beza, Grot., Valck., Flatt, Pott, Heydenr., de Wette) durch τοῦ σοφοῦ τῶν ἀνθρ. zu vervollständigen, nach bekannter verkürzter Vergleichungsweise (s. z. Matth. 5, 20. Joh. 5, 36) —, was hier mit Recht schon

---

*) Vrgl. Clem. Al. Strom. I. S. 314 (ed. Paris 1641): πάντων ἀνθρώπων κεκλημένων οἱ ὑπακοῦσαι βουληθέντες κλητοὶ ὠνομάσθησαν. Die nämlichen sind die σῳζόμενοι V. 18; Gegentheil die ἀπολλύμενοι.

**) Nach bekanntem griechischen Gebrauche des Neutr. mit Genit. (Poppo zu Thuc. VI. S. 168. Kühner II. S. 290 A. 2) könnte man auch abstract fassen: die Thorheit Gottes — die Ohnmacht Gottes. So τὸ μωρόν Eur. Hipp. 966. Aber P. hat die concrete Vorstellung gehabt; sonst würde er am natürlichsten das eben vorher gebrauchte Abstractum μωρία gesetzt haben. Doch ist der Gedanke des concreten Ausdrucks nicht: Gott selbst, sofern er thöricht ist (Hofm.), wofür Stellen wie 2. Kor. 4, 17. Rom. 1, 19. 2, 4. 8, 3 nicht beweisend sind, sondern Gott, insofern er sich nach dem Bemessen der verkehrten Ansprüche der ausserchristlichen Welt als thöricht und schwach kund giebt. — Ueber die verschiedene Accentuation μωρός und μῶρος s. Lipsius grammat. Unters. S. 25. Göttling Accentl. S. 304.

Estius als coactum tadelt (vrgl. Winer § 35, 5. S. 230), weil bei *τῶν ἀνθρ.* nicht das vorherige Attribut, sondern das Gegentheil zu denken sein würde. Vielmehr ist die ganz einfache Fassung: „weiser als die Menschen"; den Menschen ist weniger Weisheit eigen, als in dem Thörichten Gottes enthalten ist. — *τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ*) was vermeintlich kraft- und wirkungsloses von Gott veranstaltet wird. Das Concretum, welches P. bei dem allgemeinen *τὸ μωρὸν* und *τὸ ἀσθενὲς τ. θεοῦ* im Blicke hat, ist der Kreuzestod Christi, durch welchen Gott den Rathschluss seiner ewigen Weisheit vollzogen, mächtig die Erlösung der Welt bewirkt, den Grund des ewigen Heils gelegt und alle widergöttlichen Mächte überwunden hat.

V. 26—31 *). Erweis der Berechtigung dieser Charakteristik des Evangeliums aus dem Christenstande der Gemeinde. Das begründende Moment liegt in dem Gegensatze V. 27 f. Denn wenn sich's nicht so verhielte, wie V. 25 gesagt ist, so hätte Gott eben nicht, wie dies doch die Thatsachen bezeugen, die Thörichten der Welt erkoren, um die Weisen zu Schanden zu machen. Ist nun auch zuzugeben, dass die neue, einen Erfahrungsbeweis einführende Gedankenreihe sich unmittelbar aus V. 25 ergiebt, so folgt daraus doch nicht, dass nur dieser Satz, der ja selbst die Zusammenfassung der ganzen vorhergehenden Entwickelung ist, durch sie begründet werden soll (Meyer). Sie ist mit Recht von de Wette u. Hofm. auf den ganzen Abschnitt bezogen. — *βλέπετε*) Imperativ. So hat es logisch richtig seinen auffordernden Nachdruck **), nicht aber bei der indicativischen Fassung (Valla, Erasm., Castal., Beza, Vatabl., Beng., Rosenm., Schrader). — *τὴν κλῆσιν ὑμῶν*) ist nicht mit Beza, Estius, Mosh., Seml., Rosenm., Pott für *ὑμᾶς τοὺς*

*) Zur Textkritik: V. 26. Für *γάρ* haben DEFG *οὖν*. V. 28. Das *καί* der l. rec. vor *τὰ μὴ ὄντα* ist wohl gleichformende Correctur. Die Zeugen schwanken. Orig. citirt bald mit, bald ohne *καί*, die Handschriften sind vielfach an dieser Stelle corrigirt. Westcott-Hort setzen es in Eckklammern. — V. 29. Für *αὐτοῦ* der l. rec. haben ℵABC³D Orig. Iren. al. das durch den Nachdruck geforderte *τοῦ θεοῦ*. — V. 30. Für *ἡμῖν σοφία* der l. rec. (auch Scholz) ziehen Griesb., Lachm., Rück., Tisch. VIII, Westcott-Hort *σοφία ἡμῖν* vor. Für letztere Stellung entscheiden ℵAB (*ἡμῶν*) DEFG (*ἡ σοφία ἡμῖν*) vulg. it. Orig. Ambrost. Vorangestellt ward *ἡμῖν*, um *σοφία* eng mit *ἀπὸ θεοῦ* zu verknüpfen, während andere die Vorstellung der wahren Weisheit durch den Artikel bezeichneten.

**) *Γάρ* steht beim Imperat. als confirmirendes Adverb, welches eine unbestreitbare Gewissheit bezeichnet. Vrgl. Kühner II, S. 724. 726.

κλητούς zu nehmen, sondern es heisst: eure Berufung zum Heile, welche in Gottes Rathschluss begründet ist (V. 21). Die Gemeinde soll sich gegenwärtig halten, wie dieselbe in Betreff der Personen, welche der berufende Gott erkoren hat (V. 27 f.), beschaffen war (Meyer). Einfacher noch ist die Erklärung von Krause und Olsh.: es heisse, wie unser „Beruf", das vitae genus, das Lebensverhältniss, in welchem er berufen wurde; aber allerdings findet dieselbe im N. T. nur 7, 20 eine Stütze. — ὅτι) gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι, „in so fern nämlich". Plat. Prot. S. 330 E. Crat. S. 384 C. al. Joh. 2, 18. 9, 17. 11, 51. 2. Kor. 1, 18. 11, 10. Mark. 16, 14. Fritzsche Matth. S. 248 f. — οὐ πολλοὶ σοφοὶ κ. σ.) dass nicht Viele (unter euch) menschlich weise sind u. s. w. Zur Ergänzung genügt also das einfache εἰσί, so dass οὐ πολλ., d. i. nur Wenige, Subject und σοφ. Prädicat ist, und es bedarf nicht eines hinzugedachten ἐκλήθησαν (so gewöhnlich), wornach οὐ π. σ. zusammen Subject wäre. κατὰ σάρκα, die Art und Weise der σοφία angebend, charakterisirt sie als rein menschliche und unterscheidet sie von der christlichen Weisheit, welche vom πνεῦμα herrührt. Denn σάρξ umfasst das dem göttlichen Wesen und Willen entgegenstehende bloss Menschliche am Menschen, also auch das Endliche und Vergängliche, das allen seinen irdischen Verhältnissen anhaftet. Vrgl. σοφία σαρκική 2. Kor. 1, 12. σοφία ψυχική Jak. 4, 15 u. s. z. Rom. 4, 1. Joh. 3, 6. Treffend schon Estius: „significari vult sapientiam, quae studio humano absque doctrina Spir. sancti potest acquiri". Der Sache nach gleich ist die σοφία τοῦ κόσμου V. 20 und die σ. τοῦ αἰῶνος τούτου 2, 6. — δυνατοί) Dabei ist nicht wieder κατὰ σάρκα zu ergänzen: denn nur bei σοφοί war es wesentlich erforderlich. Dass weltlich Mächtige, etwa in herrschenden Stellungen, gemeint sind, versteht sich von selbst. — εὐγενεῖς) von hoher Herkunft. Vrgl. Luc. 19, 12, oft bei Classikern. Den Gegensatz zu den δυνατοί und εὐγενεῖς bilden die tenuiores, die kleinen, ahnenlosen Leute, deren socialen Nothständen die Genossenschaftsgesetzgebung der Römer entgegenkam (vrgl. Heinrici in der Z. f. wiss. Theol. 1877, I). — Wenn Rückert es tadelt, dass Paulus, statt die V. 26 enthaltene Erscheinung als aus der göttlichen Weisheit hervorgegangen zu erweisen, sie als Argument für V. 25 hinstelle und so einen Cirkel mache, so ist das grundlos. Denn der Ap. argumentirt für Christen ex concessis.

V. 27. 28. Erweiterte (s. τοῦ κόσμου und πᾶσα σάρξ V. 29) Darstellung des erfahrungsmässigen Thatbestandes:

Nein, das Thörichte der Welt wählte sich Gott aus u. s. w. Die Berufung V. 26 war ja eben Folge und Erweis der Auswahl. Vrgl. 1. Thess. 1, 4 f. 2. Thess. 2, 13 f. Rom. 8, 30. 9, 23 f. — *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου*) nach Meyer die thörichten Bestandtheile der Welt (Menschheit), d. i. diejenigen, welchen irdische Weisheit ganz fremd war, so dass sie die Einfältigen unter den Menschen waren (Matth. 11, 25), nach Edwards: die in Bezug auf die Welt Thörichten (zum Gen. relationis s. Winer § 30, 2. S. 176). Doch scheint die von den Meisten (Theodoret, Luther, Grot., Estius al.) bevorzugte Erklärung: „nach dem Urtheile der Welt" mehr für sich zu haben, da die Analogie des Ausdrucks von V. 25 dafür spricht, und es sich hier um relative Grössen handelt (vrgl. *τὰ μὴ ὄντα* V. 28). Dass dem Urtheile der Welt die Lage der Berufenen entsprochen habe, ist dadurch selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Die Neutra (vrgl. zum Plur. Gal. 3, 22) bezeichnen die Kategorie im allgemeinen, wobei sich durch den Context versteht, dass die dazu gehörigen Personen gemeint sind. S. überhaupt Winer § 27, 5. S. 167, und den gleichen classischen Gebrauch b. Blomf. ad Aesch. Pers. Gloss. 101. — *ἵνα τ. σ. καταισχ.*) Absicht. Die Nichtigkeit und Werthlosigkeit ihrer Weisheit sollte zu ihrer Beschämung thatsächlich zu Tage treten (indem nicht sie, sondern die Unweisen von Gott ausgezeichnet wurden), gleichviel ob sie selbst dieses geistigen und sittlichen Bankrotts sich bewusst geworden oder nicht. — Das dreimal wiederholte *τοῦ κόσμου* und das dreimalige *ἐξελ. ὁ θεός* bei den drei Gegensätzen von *σοφοί*, *δυνατοί* und *εὐγενεῖς* (V. 26) hebt mit dem Nachdruck des tieferregten Gemüths den Gegensatz und seine Ueberwindung durch Gottes Gnade hervor. — *τὰ μὴ ὄντα*) Der Gegensatz von *εὐγενεῖς* ist in dreifacher Klimax dargestellt. Dies Dritte, die beiden vorherigen Bezeichnungen mit grossem Gewichte appositionell zusammenfassend (daher ohne *καί*), ist das Aeusserste: das wie nicht existirend Angesehene, d. i. was so völlig nichtsgeltend war, als ob es gar nicht vorhanden wäre (Winer § 55, 5. S. 451). Parallelen vrgl. b. Wetstein, auch Plat. Crit. S. 50 B. u. dazu Stallb. Im Gegensatz dazu ist *τὰ ὄντα*, wozu nicht *τι* ergänzt zu werden braucht, zu erklären: das Existirende, was durch Ansehen, Glück u. s. w. als das Daseiende (*κατ' ἐξοχήν*) Geltung hat. Vrgl. Pflugk zu Eurip. Hecub. 284: „ipsum verbum *εἶναι* eam vim habet, ut significet in aliquo numero esse, rebus secundis florere". — *καταργ.*) Nicht wieder *καταισχ.*, weil die Begriffe *μὴ εἶναι* und *εἶναι* ein entsprechendes und stärkeres Wort verlangten, welches die Vor-

stellung zu nichte machen (d. i. geltungslos machen Rom. 3, 31) bezeichnete.

V. 29. Endzweck, dem der durch das dreifache ἵνα etc. ausgedrückte Mittelzweck untergeordnet ist. — ὅπως μὴ καυχ. πᾶσα σάρξ) an Jerem. 9, 23 sich anlehnender hebraisirender Ausdruck des Sinnes: damit sich kein Mensch rühme. Zur Erklärung dient, dass die Negation zum Verbum, nicht zu πᾶσα σ. (כָּל־בָּשָׂר) gehört: „damit jeder Mensch das Sichrühmen unterlasse". Vrgl. Fritzsche Diss. in 2. Kor. II, S. 24 f. Zu σάρξ als Bezeichnung des Menschen nach seiner Schwäche und Unvollkommenheit im Gegensatz gegen Gott s. z. V. 26. Act. 2, 17. — ἐνώπ. τ. θεοῦ) Rom. 3, 20. Luc. 16, 15 al. Die hebraisirende Wendung stammt von d. LXX. Keiner soll vor Gott hintreten und prahlen: ich bin weise u. s. w.; dazu hat Gott durch die Auswahl der Unweisen u. s. w. die menschliche Weisheit und Hoheit zu nichte gemacht, so dass also der Grund der Geltendmachung menschlicher Vorzüge vor Gott hinweggefallen ist.

V. 30 f. führt dem ὅπως μὴ καυχ. π. σ. ἐνώπ. τοῦ θεοῦ gegenüber (δέ) das wahre Verhältniss zu Gott aus und das daraus folgende wahre und rechte καυχᾶσθαι: Wohl aber Gottes Werk ist es, dass ihr Christen und somit der grössten göttlichen Wohlthaten theilhaftig seid, damit keiner unter euch sich anders denn nur Gottes rühme. Vrgl. Eph. 2, 8 f. — ἐξ αὐτοῦ) hat den Hauptnachdruck: Kein anderer als Gott ist es, von dem die Thatsache, dass ihr in Christo (als eurem Lebenselemente) seid, herrührt. ἐξ bezeichnet das ursächliche Ausgehen. Vrgl. Eph. 2, 8: οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον, auch das profane ἐκ θεῶν, ἐκ Διός (Valck. zu Herod. 2, 13) und überhaupt Winer § 47, S. 345. Während Hofm. auch hier wie V. 28 in εἶναι den Begriff des wahren Seins einlegt, welches sie von Gott „vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo" haben, nehmen andere nach Chrys., Theodoret, Theophyl. ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστέ dermassen für sich, dass dadurch die Kindschaft Gottes ausgedrückt (vrgl. Ellendt Lex. Soph. I, S. 553) und durch ἐν die nähere Modalbestimmung der Gelangung zu dieser Kindschaft gegeben werde: παῖδες αὐτοῦ ἐστε, διὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦτο γενόμενοι, Chrys. Vrgl. Calvin, Beza, Grot., Hofm., Rückert, Ewald u. a. Unrichtig, da die Vorstellung ἐκ θεοῦ εἶναι in dem angenommenen Sinne johanneisch, aber nicht dem paulinischen Ausdruck entsprechend ist (auch nicht Gal. 4, 4), und da εἶναι ἐν Χριστῷ eine so solenne Vorstellung war

(Rom. 16, 7. 11. 2. Kor. 5, 17. Gal. 1, 22 al.), dass sie auch hier von selbst dem Leser sich darbieten musste; überdies entspricht dem ἐξ αὐτοῦ das nachherige ἀπὸ θεοῦ. — ὑμεῖς) mit Nachdruck: ihr euren Theils, ihr, die Auserwählten aus der Welt — ὃς ἐγενήθη — ἀπολύτρωσις) legt den hohen Werth des von Gott herrührenden εἶναι ἐν Χριστῷ an's Herz, indem zugleich mit Rücksicht auf die vorhergehende Erörterung der Charakter des Evangeliums als σοφία θεοῦ inhaltlich bestimmt wird: „Welcher uns Weisheit geworden ist von Gott, nämlich Gerechtigkeit und Heiligkeit und Erlösung". P. fasst damit die „objectiven Lebensgüter", deren wir in Christus theilhaftig geworden sind, zusammen. ἐγενήθη ist die bei d. LXX. geläufige spätere (dorische) Form statt ἐγένετο (Lobeck ad Phryn. S. 108 f.). Will man mit Rückert und Godet die passive Bedeutung festhalten, so ist mit Luther zu übersetzen: er ist gemacht, und darin ein Hinweis auf die geschichtliche Sendung Christi zu finden. Godet beruft sich für die passive Fassung auf das verhältnissmässig seltene Vorkommen von ἐγενήθη. Doch vrgl. Act. 4, 4. Kol. 4, 11. 1. Thess. 2, 14 (Eph. 3, 7. Lachm.), wo es wohl zweifellos im Sinne von ἐγένετο steht. — Meyer fasst die vier Begriffe nebengeordnet: Christus ward uns Weisheit u. s. w., insofern seine Erscheinung und sein ganzes Heilswerk den Gläubigen die Heils-Güter verschafft hat; nämlich zunächst — worauf es im Zusammenhange von V. 19 f. vor allem ankam — Weisheit, denn den Gläubigen ist der Rathschluss Gottes enthüllt, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss sind (s. 2, 7 f. Kol. 2, 3); Gerechtigkeit, denn mittelst des Glaubens sind wir durch den versöhnenden Tod des Herrn rechtbeschaffen geworden vor Gott (Rom. 3, 24 f. al. s. z. Rom. 1, 17); Heiligkeit (s. z. Rom. 6, 19. 22), denn in den durch den Glauben Gerechtfertigten wirkt Christus fortwährend durch seinen Geist das neue heilige Leben (Rom. 8, 1—11); Loskaufung, denn Christus hat die Gläubigen durch sein Blut als Lösepreis (Rom. 3, 24. 6, 20. 7, 23) von Gottes Zorn, welchem sie vor dem Glaubenseintritte unterworfen waren, befreit (s. z. Eph. 1, 7. 2, 3). Gegen solche Nebenordnung entscheidet jedoch sowohl das Unmotivirte und Schleppende, das die Einführung der drei letzten Stücke auf diese Weise erhält, und die Schwierigkeit, einen ersichtlichen Grund für ihre Anordnung zu entdecken, als auch das zusammenfassende τὲ καί — καί, womit das Folgende als nähere Bestimmung des Hauptbegriffs sich kennzeichnet. Einer solchen bedurfte es in diesem Zusammenhange; da der Ap. das Evangelium nicht unter der Kategorie

der σοφία verkündigt hatte, nun aber diese Kategorie sich angeeignet und nach ihrem Gegensatze zur σοφία τοῦ κόσμου beleuchtet hat, erübrigte es, klar zu sagen, dass die christliche Weisheit mit dem von ihm verkündigten Evangelium zusammenfalle. Meyer macht gegen diese Erklärung, die auch Rückert, Neand., Holsten, Edwards befolgen, geltend, dass τὲ καί nur δικαιοσύνη und ἁγιασμός enge verbinde und diese Begriffe von σοφία nicht trenne. Er beruft sich dafür auf Hartung I, S. 102, Bäuml. S. 224 f. Ellendt, Lex. Soph. I, S. 278, aus welchen Stellen kein entscheidender Grund für diese Behauptung zu entnehmen ist. Τὲ — καί bezeichnet hier wie sonst die Gleichmässigkeit der verbundenen Glieder und bereitet das „Hinzukommen eines zweiten Gliedes im ersteren vor". Die engere Zusammenfassung der so verbundenen Glieder, an die ein drittes durch καί angefügt werden kann (z. B. Solon, fragm.: γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἀβρὰ παθεῖν), sondert sie selbstverständlich aus dem weitern Zusammenhange aus. Vrgl. Hartung I, S. 98 f. Godet, welcher die Unterordnung der drei Begriffe unter σοφία für unzulässig hält, nimmt Osiander's Erklärung auf, wonach sie im Unterschiede von σοφία eine inhaltliche Beschreibung der δύναμις V. 24 geben. σοφία gehe auf den göttlichen Heilsplan, δύναμις auf die Ausführung desselben. Dagegen spricht 1) die Stellung des τὲ καί, deren Bedeutung Godet nicht entkräftet hat, 2) der nur relative Unterschied von σοφία und δύναμις, wie derselbe aus 1, 18. 19 erhellt, 3) die künstliche Herstellung jener Rückbeziehung auf V. 24. — δικαιοσύνη, weil wir in Christus die Gerechtigkeit, welche Gott giebt, ergreifen. Rom. 1, 17. 2, 13. — ἁγιασμός, weil wir in Christus geheiligte sind. 1. Kor. 1, 2. 6, 11. Dass die im hellenistischen Griechisch sehr beliebten von Zeitwörtern auf -άζω und -ίζω abgeleiteten Substantiva auf -μός nicht bloss die Thätigkeit des Zeitworts, sondern auch den dadurch gewirkten Zustand bezeichnen, zeigt Lobeck Phryn. S. 510 f. — ἀπολύτρωσις steht mit Nachdruck am Schlusse, denn es geht auf die Grundlegung des Heils durch die Versöhnung Christi, welche für den Gläubigen die δικαιοσύνη und den ἁγιασμός bewirkt (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 218). Der Begriff geht daher nicht auf etwas Zukünftiges, wie Rom. 8, 23 (τοῦ σώματος), Eph. 1, 14. 4, 30 auf die jenseits unseres irdischen Lebens sich vollendende Erlösung (Hofm.), und ist auch nicht seiner specifischen Beziehung auf Christus durch Verallgemeinerungen wie: ἀπήλλαξεν ἡμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν (Chrys.) zu entkleiden. L. Bos (Obss. misc. S. 1 f.) u. a. Aeltere beziehen nur ὅς

bis θεοῦ auf Christum und nehmen δικαιοσύνη etc. als abstracta pro concretis (2. Kor. 5, 21) zu ὑμεῖς ἐστέ gehörig: „Ejus beneficio vos estis in Christo Jesu δικαιοσύνη etc.“, Valck. Abgesehen davon, dass die Wortfügung dieser Verbindung widerstrebt, würde dadurch der Hauptbegriff σοφία zu einer Zwischennotiz gemacht. — ἀπὸ θεοῦ) von Seiten Gottes, von Gott als Urheber her. So schon Herod. 6, 125: ἀπὸ δὲ Ἀλκμαίωνος — — ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροί. S. auch Ellendt Lex. Soph. I, S. 194. Winer § 47, S. 348. Buttm. neut. Gr. S. 280. Dass es zu ἐγενήθη gehört, nicht zu σοφία, beweist das zwischenstehende ἡμῖν, welches aber nicht mit Rückert so zu fassen ist, als ob ἡ ἡμετέρα σοφία stände („was dem Hellenen seine σοφία ist oder nur vorgeblich sein soll, nämlich der Grund des Vertrauens — — das ist uns Christus“), weil sonst Paulus geschrieben haben müsste: ὃς ἡμῖν ἐγενήθη ἡ σοφία mit Artikel, und ἡμῖν vorangestellt mit dem Nachdrucke des Gegensatzes. — Beachte noch, dass P. ὑμεῖς in dem mit V. 26 eröffneten Blicke auf die Gemeinde der Leser gesagt hat, dass aber dann bei Anführung der Segnungen Christi der Blick sich auf alle Christen ausdehnt, und daher statt des individualisirenden ὑμεῖς das communicative ἡμῖν eintritt.

V. 31. Dass Gott, nicht aber ein Apostel oder Lehrer (1, 12), der Urheber eurer Verbindung mit Christo und somit eures Christenglückes ist (V. 30), dies soll euch nach göttlicher Absicht (ἵνα) bestimmen, dem das rechte demüthige καυχᾶσθαι fordernden Schriftworte nachzukommen: „der sich Rühmende soll des Herrn sich rühmen“, seine Vorzüge nicht anders denn als Gottes Werk preisen, sich nicht anders denn als von Gott Begnadigten rühmen. — Dass der κύριος nicht Christus sei (Rückert), sondern Gott, auch nicht Christus und Gott (Hofm.), beweist das nachdrückliche ἐξ αὐτοῦ V. 30 und ἐνώπ. τ. θεοῦ V. 29. Vrgl. z. 2. Kor. 10, 17. — Das Citat ist Jer. 9, 24, ganz frei abkürzend nach d. LXX. Der Satzbau ist anakoluthisch; P. behält wohl absichtlich das Schriftwort in seiner kräftigen Imperativform unverändert bei und überlässt es dem Leser, die Umsetzung des Imperat. in den Conjunct. selbst zu vollziehen. Vrgl. Rom. 15, 3.

Cap. II.

V. 1—5*). Das dem Wesen des Evangeliums (1, 17—25) entsprechende und dadurch dasselbe bestätigende Verfahren des Paulus.

V. 1. *Κἀγώ*) nicht: ich gleich andern Lehrern (de Wette), sondern es reiht wie 3, 1 ein neues Moment an, das sowohl die grundsätzliche Entwickelung über das Wesen des Evangeliums bestätigt, als auch die 1, 17 bezeichnete Aufgabe des Apostels ausführt und nach der Sachgemässheit ihrer Ausführung beleuchtet. *Καθ' ὑπεροχήν* etc. gehört zu *καταγγ.*, die beim *καταγγέλλειν* befolgte Art und Weise bezeichnend: „Und ich, da ich zu euch gekommen, Brüder, bin gekommen, nicht nach Massgabe eines Ueberschwangs von Rede (Beredsamkeit) oder Weisheit (Philosophie) euch verkündigend das Zeugniss Gottes." Was man wider diese Verbindung der Worte (die unter andern Bengel, de Wette, Osiand., Ewald befolgen) einwendet, *ἐλθὼν ἦλθον* gebe eine unverträgliche Tautologie, gilt nicht (vrgl. Bernhardy S. 475.

---

*) Zur Textkritik: V. 1. *μαρτύριον*) ℵ*AC Minus. Syr. Copt. u. e. Väter: *μυστήριον*. Gebilligt von Griesb. u. Ewald, aufgenommen von Rück. und bedingt von Westcott-Hort. Es ist wohl glossematisch aus V. 7 beigeschrieben. Wäre *μαρτύριον* aus 1, 6 eingekommen, so würden die Zeugen, welche es haben, auch *τοῦ Χριστοῦ* statt *τ. θεοῦ* lesen, was überhaupt nur bei sehr wenigen gelesen wird, von denen noch dazu einige *μυστήριον* haben. — V. 2. *εἰδέναι τί*, l. rec. *τοῦ εἰδέναι τι*. Aber *τοῦ* fehlt bei entscheidenden Zeugen. Gegen die Voranstellung von *τι* (BCPD* u. c. E Min. Väter) entscheiden ℵADbFGL Vulg. Pesch. Orig. Tert. Ambrostr. — V. 3. *κἀγώ*) Lachm., Rückert, Tisch. VIII nach ℵABCP Minusk. Or. Bas. al. Die l. rec. hat *καὶ ἐγώ*. — V. 4. Vrgl. Reiche comm. crit. I, S. 133 f. Die l. rec. hat *ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις*. *Ἀνθρωπίνης* (ACLP) ist eine durch V. 5 u. 13 veranlasste Glosse. Für die von Meyer, Lachm., Treg., Tisch. VIII, Westcott-Hort gebilligte LA: *ἐν πείθοις* (*πίθοις*) *σοφίας λόγοις* zengen ℵBCDELP vulg. die meisten griech. Väter, unter denen Makar. Chrys.: *πιθανοῖς* haben, während der griech. Text von FG *ἐν πείθοις* ohne *λόγοις* darbietet. Besteht die Vermuthung zu Recht, dass der hellenische Christ an dem Ausdruck *πειθώ* leicht Anstoss nehmen konnte (Heinrici S. 103) und ihn daher zu corrigiren geneigt war, beachtet man ferner, dass das *σ*, das *πείθοις* schliesst, bei der scriptio continua durch Augenfehler *πειθοῖ* angefügt sein kann (Cobet), so ist die LA. *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων* (oder *τῶν λόγων* Orig. Epiph. 7 Minusk.) durch d (in persuasione sapientiae sermones), g (in persuasione sapientiae), Ambr. Pesch. Arm. Aeth. Gloss. Albert. S. 119 (*πιθοῖ*: *πιθανότητι*) hinlänglich gestützt, um für die ursprüngliche erachtet zu werden. Vrgl. auch Origen. c. Cels. I (de la Rue S. 377): *ἐν πειθοῖ σοφίας*.

Bornem. ad Cyrop. 5, 3, 2. Saupp. ad Anab. 4, 2, 21. Act. 7, 34. Hebr. 6, 14. LXX. Exod. 3, 7. S. auch Edwards), und würde auch die Fügung *ἦλθον οὐ — σοφίας, καταγγέλλων* treffen (Luther, Erasm., Calvin, Grot., Rückert, Hofm.); ferner ist es natürlicher, dass bei *καθ' ὑπεροχήν* etc. die Weise der Verkündigung, als dass die Weise des Kommens gedacht ist. Darum ist auch *ἦλθον* nicht erst hinter *σοφίας* gesetzt; die Präposition *κατά* aber zum Ausdruck der Modalität (Winer § 49, S. 375) ist ganz in der Ordnung; vrgl. *καθ' ὑπερβολήν, κατὰ κράτος* u. drgl. — Zu *ὑπεροχή*, eminentia, vrgl. 1. Tim. 2, 2. 2. Makk. 3, 11. 6, 23. 13, 6 (*κακῶν ὑπεροχή*). Diod. Sic. 12, 41. Plat. Leg. 4, S. 711 D. Arist. Pol. 4, 9, 5. *κατ αγγέλλων*) Paulus hätte das Futur setzen können; aber das Partic. Praes. veranschaulicht die Sache als mit dem *ἦλθον* schon in der Ausführung begriffen. So besonders oft *ἀγγέλλων* (Valck. ad Phoen. 1082), z. B. Xen. Hell. 2, 1, 29: *ἐς τὰς Ἀθήνας ἔπλευσεν ἀγγέλλουσα τὰ γεγονότα.* Plat. Phaed. S. 116 C. u. dazu Stallb. 1. Kor. 4, 14. Act. 15, 27. 20, 25. S. Winer § 45, 1. S. 320 f. Dissen ad Pind. Ol. 7, 14. — *τὸ μαρτύρ. τοῦ θεοῦ*) der Sache nach nicht verschieden von *τ. μαρτ. τ. Χριστοῦ* 1, 6. 2. Tim. 1, 8. Denn die Verkündiger des Evangeliums geben Zeugniss von Gott, was er nämlich in Christo gethan zum Heile der Menschen. Vrgl. 15, 15. Der Genit. ist nach 1, 6 nicht mit Calvin, Beng., Osiand., Hofm., Edwards subjectiv zu fassen, wie 1. Joh. 5, 9 f. Joh. Dam. umschreibt es durch *τὸ κήρυγμα ὃ μαρτυροῦμεν* (Tisch. VIII). — *πρὸς ὑμᾶς* ist zu betonen, wie das wiederholte *ὑμῖν* und *ἐν ὑμῖν* V. 2 zeigen. Des Paulus beabsichtigt elementare Verkündigung war den Verhältnissen gerade dieser Gemeinde angemessen. Er wollte bekehren, ehe er belehrte (Godet). Im Uebrigen ist ihm die Kunst des *ἀνθρώπους πείθειν* nicht versagt (2. Kor. 5, 11).

V. 2. „Denn ich beschloss nicht (nahm nicht die Aufgabe mir vor), etwas ausser Jesu Christo, und zwar dem Gekreuzigten, unter euch zu wissen", d. i. der Verkündigung Jesu Christi u. s. w. noch anderes Wissen beizumischen *). Hätte Paulus dies nicht verschmäht und nicht von anderem Wissen abgesehen, so würde sein *καταγγέλλειν* nicht frei von *ὑπεροχὴ λόγου ἢ σοφίας* geblieben sein. Die gewöhnliche

*) Treffend bemerkt Causaub., dass *Ἰησ. Χ.* auf die Person und *κ. τοῦτ. ἐσταυρ.* auf das Officium sich beziehe, und: „in his duobus totum versatur evangelium". Aber so stark betont ist der zweite Punkt im Rückblicke auf 1, 17–24.

Beziehung der Negation auf τι: ich beschloss, nichts zu wissen (so z. B. Rückert, Osiand., Ewald, Holsten), mindert den Nachdruck des bewusst betonten ἔκρινα und ist durch εἰ μή nicht gefordert. Zu viel, da es der Text nicht giebt, finden Calvin und Grot. in ἔκρινα: magnum duxi; zu wenig Hofm. nach Luther u. a.: ich urtheilte, meinte, da P. wohl auf das Vornehmen etwas zu wissen, aber nicht auf das Urtheil, dass er etwas wisse, verzichten und es von sich verneinen konnte. Seine Selbstbestimmung sollte nicht darauf gerichtet sein u. s. w. Vrgl. 7, 37. 2. Kor. 2, 1. Rom. 14, 13; κρῖναί τι καὶ προθέσθαι Polyb. 3, 6, 7. Sap. 8, 9. 1. Makk. 11, 33. 2. Makk. 6, 14 al. Er hätte auch anders verfahren können, wenn er sich's vorgenommen hätte. — τὶ εἰδέναι) πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἔξωθεν εἴρηται σοφίας. οὐ γὰρ ἦλθον συλλογισμοὺς πλέκων, οὐδὲ σοφίσματα, οὐδ' ἄλλο τι λέγων ὑμῖν, ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη. Chrys. Aber der Verzicht auf alles andere ist durch εἰδέναι weit stärker ausgedrückt (vrgl. Arrian. Epikt. 2, 1), als wenn P. λέγειν oder λαλεῖν gesagt hätte. Er war nicht Willens, unter den Korinthern ausser Christo noch etwas anderes im Bewusstsein zu tragen. Der Begriff des Dürfens (Rück.), welcher in der Beziehung des Infin. zum Verbo liegen könnte (s. Lobeck ad Phryn. S. 753. Kühner ad Xen. Mem. 2, 2, 1. Anab. 5, 7, 34), wäre hier nur schwächend. Wäre τοῦ εἰδέναι τι die richtige Lesart (aber s. die krit. Anm.), so wäre die richtige Fassung des Genit. nicht: so dass (Billr.), sondern: ich fasste keinen Vorsatz, um etwas zu wissen. Vrgl. z. Act. 27, 1. — κ. τοῦτ. ἐσταυρ.) trotz des darin liegenden Anstosses bei Juden und Heiden 1, 18. 23. Vrgl. Gal. 6, 14.

V. 3. 4. Nach dem Beweissatze V. 2 wird durch ein neues Moment der Zusammenhang mit V. 1 aufgenommen, und zwar durch das einfache καί: „Und ich meines Theils (mag es bei anderen anders gewesen sein) befand mich in Schwachheit und in viel Furcht und Zittern bei euch" (πρὸς ὑμ., s. Joh. 1, 1). — γίγνεσθαι ἐν, in einen Zustand u. s. w. gerathen und darin sein, wie Thuc. 1, 78, 1. Plato Prot. S. 314 C. Vrgl. Luk. 22, 44. 1. Makk. 1, 27. 2. Makk. 7, 9. Hist. Sus. 8. Man könnte auch πρὸς ὑμᾶς an ἐγενόμην anschliessen, doch wohl nicht so, als ob statt ἐγενόμην: ἦμην stände (Mark. 14, 49), wie Hofm. auslegt, sondern in dem Sinne: ich gelangte zu euch (1. Kor. 16, 10. 2. Joh. 12, s. überh. Fritzsche Ind. ad Lucian; Dial. Deor. S. 85); aber V. 4 beweist, dass hier nicht wieder (V. 1) das Hinkommen, sondern die Situation des Dortseins in Rede steht. — Die

drei Ausdrücke ἀσθ., φόβος und τρόμος bezeichnen die grosse Schüchternheit, mit welcher Paulus im demüthigen Gefühle des Missverhältnisses seiner eigenen Kräfte zu der grossen Aufgabe, von welcher ihm seine Gewissenhaftigkeit nichts erliess, in Korinth war. Vrgl. 2. Kor. 10, 10. 11, 6. Mangel an natürlicher Willensstärke und Entschlossenheit aber (Hofmann) litt P. auch nach seinem athenischen Erlebniss nicht, und solche Schwachheit hat sich auch Act. 18, 4—11 nicht verrathen. Mit Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Corn. a. Lap., Grot. u. a. an die Leiden und Verfolgungen (ἀσθ.) und an die Furcht vor den Gefahren zu denken, welche er in Korinth zu bestehen hatte, verbietet der Zusammenhang, da Verfolgungen und Gefahren vom Texte nicht angedeutet sind und den Bestimmungsgrund zur Einfalt der Predigt (V. 1. 4 f.) nicht abgeben mussten, ja selbst zu desto grösserer rednerischer Anstrengung reizen konnten. Die Schwachheit etc. war tief ethischer Natur, beruhend in aller Resignation auf menschliche Weisheit und Kraft (V. 5). Willkürlich verstehen andere ἀσθεν. von körperlicher Schwäche, entweder überhaupt von Kränklichkeit (Rückert), oder insonders von Brustschwäche und schwacher Stimme (Storr, vrgl. Rosenm.). — φόβος κ. τρόμος bezeichnen bei Paulus immer (vrgl. auch Ps. 2, 11) die tief lebendige und heftige Besorgniss der Demuth, dem betreffenden Verhältnisse nicht Genüge leisten zu können. S. 2. Kor. 7, 15. Phil. 2, 12. Eph. 6, 5. — ὁ λόγος μου κ. τ. κήρυγμά μου) ist zwar vermöge der Wiederholung des μου nachdrücklich auseinander gehalten, ist aber weder von der Form und dem Inhalte (Heydenr.), noch von der privata und der publica institutio (so z. B. Rückert), noch von Evangelium und Predigt (Edwards) zu erklären. Jenes ist vielmehr das Allgemeine, dies etwas Besonderes: „meine Rede überhaupt (vrgl. 2. Kor. 10, 10) und in's besondere meine öffentliche Verkündigung". — Nach der LA. οὐκ ἐν πειθοῖς σοφ. λόγοις) sc. ἦν ist zu erklären: non versabatur in, bewegte sich nicht in überredenden Weisheitsworten, nicht in solchen Worten, welche philosophisch zugerichtet und dadurch zum Ueberreden geeignet waren. πειθός ist sonst in der ganzen Schriftsprache nicht aufbehalten, sondern das recht gebräuchliche πιθανός (Plato b. Ast. Lex. III. S. 102. Meinecke Menand. S. 222. Joseph. Ant. 8, 9 u. ö.). Gebildet aber ist πειθός von πείθω wie φειδός von φείδομαι u. a. m. Vrgl. Salmas. de ling. Hellenist. S. 86. Reiche Comment. crit. I. S. 136 f. Möglich, dass es ein nur der mündlichen Gemeinsprache gehörendes Adjectiv war. Zwar wollte Kypke (Obs. II. S. 193) bei

Plat. Gorg. S. 493 A. eine Spur finden; allein es ist daselbst ein Wortspiel zwischen *τὸ πιθανόν* und *πίθος*, Fass, welches mit *πειθός* in gar keinem Zusammenhange steht. Nach Pasor u. Schrader soll *πειθοῖς* Dat. plur. von *πειθά*, suada, sein, und das Folgende Apposition: in Ueberredungen, in Weisheitsworten. Aber der Plur. von *πειθώ* existirt nicht, und eine solche Apposition, wenn abgerissen, ist auch der Parallele V. 13 entgegen. Die sprachliche Schwierigkeit erledigt sich bei der schon von Beza und Er. Schmidt (nach Euseb.) gebilligten Lesung: *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων*, oder *ἐν πειθοῖ σοφίας*. Vrgl. Bentley bei Ellis: lege *ἐν πειθοῖ σοφίας*. Tolle *ἀνθρωπίνης* ob sequentia et *λόγοις* ut hic V. 13. Ihm folgen Semler, Flatt, Fritzsche (Hall. LZ. 1840. N. 100). — Grot. conjicirte: *ἐν πιστοῖς* etc.; Valck., Klose u. Kühn (Comment. ad 1. Kor. 2, 1—5. Lips. 1784): *ἐν πιθανοῖς* oder *πειθανοῖς* etc. (vrgl. auch Alberti Schediasm. S. 105); Alberti: *ἐν πειθοῦς* (suadae) *σ. λόγοις.* — *ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμ.*) Ohne dass die beiden Genit. durch ein *ἓν διὰ δυοῖν* für *πνεύματος δυνατοῦ* zu nehmen sind (Billr., Olsh., Maier nach Aelteren), kann, je nachdem man dieselben objectiv oder subjectiv nimmt und *ἀπόδειξις* erklärt, entweder der Sinn sein: so dass ich Geist und Kraft bekundete (so Vatabl., Pott, Billr.), oder: so dass Geist und Kraft sich durch mich kund gaben (Calvin.: „in Pauli ministerio — — quasi nuda Dei manus se proferebat), oder: so dass Geist und Kraft den Beweis führten (Rück., de Wette, Osiand., Neand., Maier, Holsten nach Aelteren). Letzteres ist dem gewählten Ausdrucke *ἀπόδειξις* (nur hier im N. T., vrgl. aber 3. Makk. 4, 20. 4. Makk. 3, 19. Bei den Classikern ist es technischer Ausdruck für einen Beweis aus sicheren Prämissen. Dem. 326, 4. Plat. Phaed. S. 77 C. Theaet. S. 162 E. S. Heinrici S. 13) und dem pragmatischen Verhältnisse zu *οὐκ ἐν πειθοῖ σ. λ.* am entsprechendsten. Paulus meint den heiligen Geist (V. 10 f.) und die in demselben sich mittheilende Gottes-Kraft V. 5 (Rom. 1, 16. 2. Kor. 4, 7. 10, 2—6. 1. Thess. 1, 5), welche trotz seiner persönlichen Befangenheit durch sein Wirken die Gemüther, sie von deren Wahrheit überführend, ergriffen, — das testimonium Spiritus s. internum *).

*) Treffend vermuthet Theophyl. zu *πνεύματος: ἀῤῥήτῳ τινὶ τρόπῳ πίστιν ἐνεποίει τοῖς ἀκούουσι*, bezieht aber *δυνάμ.* auf die Wunder, wie auch Theodoret, welcher, beide Momente zusammenfassend, von der *θαυματουργία τοῦ πνεύματος* erklärt. So nach Origenes (c. Cels. 1. S. 5) im wesentlichen auch Chrys., nach welchem durch *πνεύματος* die Wunder als wahre Wunder erscheinen sollen. Auch Holsten ist geneigt, *δύναμις* auf 2. Kor. 12, 12 zu beziehen.

V. 5. Zweck, den die göttliche Leitung, als deren Organ sich der Ap. wusste, bei V. 4 hatte: „damit euer Glaube (an Christum) nicht in Menschenweisheit, sondern in Gotteskraft (welche euch durch meine Rede und Predigt überzeugt hat) beruhe", seinen ursächlichen Grund habe (Bernhardy S. 210). Dass aber ἵνα nicht die eigene (Hofm.), sondern die göttliche Absicht einführt, ergiebt sich aus ἐν ἀποδείξει etc., womit P. aussagt, wie Gott durch ihn gewirkt habe. Vrgl. ἵνα 1, 31. Sachlich ist mit dieser Zweckangabe 1, 18 wieder aufgenommen, nachdem die Antithese nach ihrer Tragweite beleuchtet worden ist (Godet).

V. 6—16*). Wodurch, für wen und in welchem

---

*) Zur Textkritik: V. 7. Die Stellung θεοῦ σοφίαν (l. rec. Matth. umgekehrt) ist entschieden bezeugt, auch die Stellung V. 10: ἀπεκάλ. ὁ θεός. — V. 9. Statt des zweiten ἅ haben Lachm., Tregell., Westcott-Hort nach ABC Clem., Rom. 1, 34 al. ὅσα, von Meyer gebilligt. Jedoch sind entschieden überwiegende Zeugen für das von Tisch. VIII recipirte ἅ. ὅσα, welches den Ausdruck steigert, dürfte Correctur eines alexandrinischen Abschreibers sein. — V. 10. B. Minusc. Euthal. haben für δέ: γάρ, das Westcott-Hort in den Text nehmen. — αὐτοῦ) fehlt bei ℵ*ABC Copt. Clem. Bas. Cyr. Getilgt von Lachm., Tregell., Rückert, Tisch. VIII., Westcott-Hort. Es wird gestützt durch ℵcDEFGL Vulg. Pesch. Orig. Die Auctoritäten halten sich demnach fast die Wage. Wahrscheinlicher scheint die spätere Einfügung um des volleren Ausdrucks willen (gegen Meyer). Analog haben Orig. interpret. 2, 213 und Didymus: per spiritum sanctum. — Für ἐρευνᾷ lesen die alexandrinischen Cod. ἐρανᾷ. — V. 11. ἀνθρώπων fehlt b. A. 17 Athan. Cyrill, ist aber, ebenso wie das folgende τοῦ ἀνθρώπου (das b. FG Arm. u. e. V. fehlt) durch überwiegende Auctoritäten gesichert. — ἔγνωκεν ist nach weit überwiegenden Zeugen gebilligt von Griesb., und aufgenommen auch von Lachm., Rückert, Tisch., Westcott-Hort. Die l. rec., Matth., Scholz haben οἶδεν. Mechanische oder glossematische Wiederholung des vorigen οἶδεν. Für ἔγνωκεν spricht auch die Lesart ἔγνω bei FG. 23 KV. — V. 13. πνεύματος) die l. rec. hat die entbehrliche Näherbestimmung ἁγίου gegen entscheid. Zeugen. — Für πνευματικοῖς hat B wohl in Folge von Herübernahme aus V. 14 das Interpretament πνευματικῶς. — V. 15. Das μέν hinter ἀνακρ. b. der l. rec., Scholz ist mit Recht von Lachm., Rückert, Tisch. (Westcott-Hort setzen es in Klammern) getilgt. Es dürfte dem folgenden δέ zu Gefallen hineingebessert sein. — In ℵ* Harl.* fehlt der ganze Vers durch Homoioteleut. — πάντα), das die l. rec, Scholz, Tisch. VIII., Westcott-Hort aufnehmen (Lachm. setzt τά vor πάντα in Klammern), ist durch ℵaBDbcEFGL Iren. Clem. Orig. gegen ACD*F überwiegend bezeugt. Meyer sieht πάντα als alte Correctur an, zum Zweck der Herstellung einer Uebereinstimmung mit οὐδενός. Dass es auch als Mascul. gefasst worden ist, beweist die LA. πάντας bei Didym. u. Theodoret. — V. 16. Χριστοῦ) nach AℵCELP Syr. Lachm.: κυρίου, nach BD*FG. Theophyl. Ambrosiast. Aug. Sedul. Wäre κυρίου ursprünglich gewesen, und wäre es durch Χριστοῦ glossirt worden, so

Sinne ist das Christentum Weisheit? — Nachdem Paulus 1, 17—31 die einfache und nicht kunstmässige Vortragsweise des Evangeliums aus dessen Inhalte und Wirkungen gerechtfertigt und diese Darlegung 2, 1—5 durch die Anwendung auf sich und sein Predigen unter den Korinthern verstärkt und erläutert hat, lag es ihm ob, zu entwickeln, inwiefern das Evangelium Weisheit sei, — eine Untersuchung, der er sich um so weniger entziehen durfte, als erst Apollos dasselbe unter diesem Gesichtspunkt dargestellt hatte (Einl. §. 1. Heinrici S. 118). Das Missverständniss, seine Meinung könnte von den Korinthern dahin bestimmt werden: das Evangelium sei überhaupt keine *σοφία* (Meyer), brauchte er nach 1, 21. 24 nicht zu fürchten und auch nicht abzuwehren. Es ist demnach im Folgenden nicht eine rücksichtlich der Grundsätze und Ziele verschiedene Verkündigung vorausgesetzt, welche nicht allen Gläubigen gleicherweise zugänglich wäre, sondern es wird von den Voraussetzungen gehandelt, unter denen das Evangelium sich als Weisheit Gottes erweist und als solche aufgenommen wird. Dieselben fordern für die Art der Verkündigung einen „pädagogischen" Unterschied, je nachdem der Verkündiger reifen Christen (*τέλειοι*, *πνευματικοί*) die Tiefen der Weisheit und Erkenntniss zu erschliessen hat, oder unreifen Christen (*σαρκικοί*, *νήπιοι ἐν χρ.* 3, 1. 3) die Empfindung für die Gnade Gottes in Christo zu erwecken hat (*γάλα* — *βρῶμα* 3, 2). Indem P. diesen Unterschied macht, setzt er sich daher nicht mit sich selbst in Widerspruch. Insofern nämlich die Korinther *πνευματικοί* sind, empfangen und würdigen sie das Evangelium als Weisheit. Andrerseits bleiben sie als *πνευματικοί* ebenso entwickelungsbedürftig und fähig wie als *νήπιοι* (13, 12) *).

V. 6, „Weisheit jedoch (so frei von Menschenweisheit auch mein Vortrag bei euch war) tragen wir unter den Vollkommenen vor". — *δέ* nicht gegensätzlich (Holsten), sondern fortführend. P. zeigt, für wen das Evangelium, dessen Verkündigung allewege auf der *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνά-*

---

würde man, da die Beziehung des vorherigen *κυρίου* auf Gott aus Jes. 40, 13 doch wohl bekannt war, *θεοῦ* gesetzt haben.

*) Holsten behauptet allerdings z. u. St.: „Alle die in Christo sind, haben das *πνεῦμα* und das *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* kann nicht und kann nicht von Paulus als sich entwickelnd gedacht werden." Wie denn? Wie das Oel im Wasser oder das Eisen, das in den Baum geschlagen ist? Holsten begnügt sich mit der Bemerkung, dass Paulus, indem er einerseits die Korinther mit dem *πνεῦμα* ausgestattet denke, andrerseits sie *νήπιοι* nenne, inconsequent sei. „Die Wirklichkeit widerlegt hier das Princip und ist mächtiger".

μεως (V. 4) ruhe, als Weisheit sich kund gebe. Vrgl. auch Godet. — λαλοῦμεν) wir sprechen sie aus, halten sie nicht zurück. Dass der Plur. nicht auf Paulus allein (so zuletzt Holsten, Godet) gehe, sondern auf die apostolischen Lehrer überhaupt, erhellt sowohl aus dem die besondere Anwendung der Pluralrede einführenden καὶ ἐγὼ 3, 1, als auch aus dem ἡμῖν — ἡμεῖς V. 10. 12. — ἐν heisst nichts anderes als in, umgeben von, unter, coram; λαλεῖν ἐν entspricht dem λαλεῖν mit Dat. 3, 1; daher nicht nur die an sich schon sprachlich unrichtige Fassung (denn selbst in Stellen wie b. Bernhardy S. 212 ist das locale ἐν festzuhalten): für die Vollkommenen (Flatt nach Aelteren) abzuweisen ist, sondern auch die Erklärung: nach dem Urtheile der Vollkommenen (Grot., Tittm. Synon. N. T. S. 285), da der entsprechende Gebrauch von ἐν ἐμοί, ἐν σοί, nach meiner, deiner Ansicht, ausschliesslich diesen bestimmten Phrasen gilt (Bernhardy S. 211). — Die τέλειοι sind diejenigen, welche über die Anfängerschaft der christlichen Heilerkenntniss hinaus und in die höhere Sphäre gründlicher und umfassender Einsicht eingedrungen sind (Meyer). Aber es scheint geboten dem Ausdruck hier eine bestimmtere Beziehung zu geben, als Eph. 4, 13. An den wenigen Stellen nämlich, wo τέλειος und τὸ τέλειον bei Paulus vorkommt, bezeichnet es das „Ziel, dem nachzutrachten die Christen gebunden sind", oder „die Gabe, die sie von Gottes Gnade erwarten". Hier dagegen charakterisirt es einen Zustand, welchem das σοφίαν λαλεῖν entspricht, und zwar einen Zustand, der nie eintritt, wenn τέλειος in dem Sinne vollkommener sittlicher Reife (Eph. 4, 13) genommen wird. Es erhält daher die Bedeutung: eingeweiht in die Mysterien des Heils. Veranlasst war die Wahl des Ausdrucks wohl durch Apollos. Paulus ersetzt ihn deshalb sogleich durch das ihm geläufige πνευματικός. Vrgl. Valck. und näheres bei Heinrici S. 40 f. 108. S. auch Edwards zu V. 7. Τέλειος und πνευματικός fallen übrigens ebenso wie ihr Gegensatz νήπιος (3, 1) unter die Kategorie der πιστοί, πιστεύοντες (14, 20). Daher besteht nicht ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen dem πιστός und τέλειος (Godet) oder zwischen dem τέλειος und νήπιος (σαρκικός), sondern es ist in beiden Fällen dem πιστός ein verschiedener Grad der christlichen Reife und Leistungsfähigkeit zugeschrieben. Vrgl. Philo leg. alleg. S. 57. 58: οὐδενὸς γὰρ τούτων ὁ τέλειος δεῖται . . . τῷ δὲ νηπίῳ (χρεία) παραινέσεως καὶ διδασκαλίας. — Behält man den nur relativen Unterschied der elementaren Verkündigung und der christlichen Weisheitslehre im Auge, so bleibt es unbenommen, die letztere sich auszumalen, wobei dem

subjectiven Ermessen ein weiter Spielraum gelassen ist. So bestimmt Meyer die σοφία, welche den τέλειοι vorgetragen wird, als das christliche Analogon der Philosophie im gewöhnlichen Sinne, als höhere christliche Religionsweisheit, deren Vortrag (12, 8) für die Anfänger im Christentume noch nicht geeignet sei (3, 1. 2). Die Form dieses Unterrichts sei die begeisterte, unter dem Einflusse des heiligen πνεῦμα gestaltete, von den Lehren der philosophischen Redekunst aber unabhängige Rede (V. 13); den Stoff gäben die künftigen Verhältnisse des Messiasreiches (V. 9. 12) in ihrem Zusammenhange mit dem göttlichen Erlösungsrathschlusse und dessen Vollziehung in Christo, die μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Matth. 13, 11), — das, was kein Auge gesehen u. s. w. Vrgl. Bab. Sanhedr. f. 99. 1: „Quod ad mundum futurum: oculus non vidit, o Deus, praeter te". Darin sei auch die Lehre von der κτίσις nach ihrer messianischen endgeschichtlichen Bestimmung Rom. 8, diese höchste Analogie der Naturphilosophie mit inbegriffen*). Allerdings sei dabei nicht an eine disciplina arcani zu denken, wie 3, 1. 2 beweise. In der Hauptsache stimmen mit dieser Fassung, dass nämlich σοφία jene höhere Religionsweisheit und τέλειοι die in der christlichen Erkenntniss bereits Ausgebildeten, gleich-

*) Vergl. Rück., welcher in Betreff des Stoffes urtheilt: es gehören dahin die höheren Ansichten über den göttlichen Weltplan in Bezug auf die Entwickelung des Gottesreichs, insbesondere auf die Führung des jüdischen Volkes, über die Bedeutung der göttlichen Veranstaltungen vor Christus, z. B. des Gesetzes, in Bezug auf den höchsten Zweck, das Gottesreich, über die Art und Weise, wie Christi Tod und Auferstehung das Weltheil fördere, so wie über die Veränderungen, welche die Zukunft noch in ihrem Schoosse trage, namentlich die mit der Wiederkehr des Herrn verbundenen Ereignisse. Aehnlich Godet, von Aelteren Estius. Nach de Wette finden sich Bestandtheile dieser Weisheit im Briefe an die Römer in den Ausführungen über die Rechtfertigung, den Gegensatz von Christo und Adam und die Prädestination, in den Briefen an die Epheser und Kolosser, in den Andeutungen über den göttlichen Erlösungsplan und die Person Christi, in unserm Briefe Cap. 15; Betrachtungen derselben Art auch Hebr. 7—10 vrgl. 4, 11 f. Nach Osiand. ist diese σοφία die tiefere dogmatische Entwickelung des Evangeliums nach seinen geschichtlichen Gründen und ewigen, auf die Vollendung des Gottesreichs sich erstreckenden Folgen. Vrgl. Ewald S. 139, nach welchem sich ihr Inhalt um das Evangelium als den Knoten- und Mittelort aller göttlich menschlichen Geschichte dreht, und eben deshalb auch alle Räthsel sowohl der ganzen Geschichte als der Schöpfung berührt. Hofm. denkt an die schliessliche Herrlichkeit der Gläubigen. — Der relative Werth dieser schwankenden und sich kreuzenden Inhaltsbestimmungen ergiebt sich aus 1, 23. 24. Auch diese Sätze sind an die Adresse der νήπιοι (3, 1—3) gerichtet. Dies auch gegen Räbiger S. 121 Anm.

sam zur Mannesreife Herangewachsenen bezeichne, Erasm., Castal., Estius, Bengel, Seml., Pott, Usteri, Neand., Maier u. a., abgesehen von den schon Genannten, überein. Dabei verwischt sich allerdings der Unterschied zwischen *σοφία* und *γνῶσις*, den Paulus festhält (vrgl. zu 12, 8); der letzteren eignet das Gebiet, welches Meyer der *σοφία* zuschreibt. Mit der vertheidigten Fassung von *τέλειοι* und *σοφία* stimmen überein Chrys., Theoph., Theodoret, Luther, Calvin, Beza, Grot., Rosenm., Tittm., Flatt, Billr., Olsh., Edwards, welche unter den *τελείοις* überhaupt die Christen, oder die wahren Christen verstehen, denen die Lehre des Ap. (*σοφίαν λέγει τὸ κήρυγμα καὶ τὸν τρόπον τῆς σωτηρίας, τὸ διὰ σταυροῦ σωθῆναι, τελείους δὲ τοὺς πεπιστευκότας*, Chrys.) als Weisheit erscheine, nicht als Thorheit. „Ea dicimus, quae plena esse sapientiae judicabunt veri ac probi Christiani". Grot. So erklärt sich, dass P. 1, 17—30 das Evangelium als Inbegriff der wahren Weisheit denselben Korinthern darstellt, denen er in Rücksicht auf ihre sittliche Unreife sagt: *ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε* (3, 2). — Nunmehr folgt bis V. 9 die Beschreibung der Weisheit des Evangeliums. *σοφίαν δὲ οὐ τ. αἰῶν. τ.*) „Weisheit aber, welche nicht diesem Weltalter angehört" (*δέ* wie Rom. 3, 22. 9, 30. Gal. 2, 2. Phil. 2, 8), welche nicht, wie jüdische Theologumene und hellenische Philosophie, Erzeugniss und Geisteseigentum des vormessianischen Weltalters ist. Vrgl. 1, 20. *Αἰῶνος τούτου σοφίαν ὀνομάζει τὴν ἔξω, ὡς πρόσκαιρον καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταλυομένην*, Theophyl. — *οὐδέ*) auch (insonderheit) nicht. — *τῶν ἀρχ. τ. αἰῶν. τ.*) Dies sind die Herrschenden überhaupt (vrgl. Act. 13, 27), die Gewaltträger (proceres) der vormessianischen Zeit unter Juden und Heiden. Dass aber Paulus meine, es sei keine Politik, was er lehre (Grot.), ist eine fremdartige Beschränkung; er sagt überhaupt, jene *σοφία* sei eine den zeitlichen Machthabern fremde Weisheit. Vrgl. V. 8. Man darf sowohl an die einflussreichen Gelehrten und Philosophen denken (Theodoret, Theophyl. u. M., Pott, vrgl. Neand.: „die geistigen Machthaber der antiken Welt"), als auch an Würdenträger und Besitzende, die durch ihre Verwerfung Christi seinen Tod mit verschulden (gegen Meyer). Die Beziehung auf Dämonen (2. Kor. 4, 4. Joh. 12, 31, vrgl. Marcion, Orig., *τινές* bei Chrys. u. Theophyl., auch Ambros., Estius, Bertholdt) ist jedoch fraglich. Endlich ist die Erklärung von den jüdischen Archonten (Cameron u. a.) dem allgemeinen Ausdrucke zuwider und von V. 8 nicht geboten. — *τῶν καταργ.*) welche abgethan werden, d. i. zu bestehen aufhören (1, 28. 15, 24. 2. Thess. 2, 8. 2. Tim. 1, 10.

Hebr. 2, 14). Ihr Urtheil ist mit dem siegreichen Fortschreiten des Evangeliums gesprochen (1, 26—28) und wird vollzogen (Flatt, Rück.), wenn der wiederkehrende Christus sein Reich errichtet. Vrgl. Apoc. 16—19. Nur auf das letztere Moment mit Meyer den Ton zu legen, ist durch das nachdrücklich wiederholte *τοῦ αἰῶνος τούτου* nicht geboten, das hier wie sonst (z. B. 1, 20. 2. Kor. 4, 4) nur zur Kennzeichnung der gottabgewandten Welt gebraucht wird. — Das Partic. Praes. steht sowohl, wie 1, 18. 2. Kor. 3, 7, von dem sicher und unfehlbar Eintretenden, als auch von dem bereits gegenwärtig Offenkundigen.

V. 7. *Θεοῦ σοφίαν*) Gottes Weisheit, deren Inhaber Gott ist, welcher sie den Verkündigern geoffenbart hat, V. 10. Dieses *θεοῦ* ist mit grossem Nachdruck vorangestellt, wie auch die Wiederholung von *λαλοῦμεν* etwas Feierliches hat, vrgl. Rom. 8, 15. Phil. 4, 17. — *ἐν μυστηρίῳ*) gehört nicht zu *τὴν ἀποκεκρ.* (so verbindet ausdrücklich schon Theodoret; vrgl. Grot.: „quae diu in arcano recondita fuit"); auch nicht zu *λαλοῦμεν* (Erasm., Estius, Rückert, Schrader, de Wette, Osiander, Hofm.), weder in dem Sinne: secreto et apud pauciores (Estius, Corn. a Lap.), da von einer disciplina arcani keine Rede ist (s. z. V. 6), noch auch: mittelst Geheimnisses, d. h. dadurch dass wir Geheimes (eine dem menschlichen Verstande verborgene und uns von Gott enthüllte Lehre, s. z. Rom. 11, 25) vortragen (Meyer, Rückert, Neand., Edwards). Mit Recht verbinden die Meisten *ἐν μυστηρ.* mit *σοφίαν* sc. *οὖσαν*: Gottes geheime (ohne Offenbarung unerkannte) Weisheit (Pott, Heydenr., Billr., Tittm., Usteri, Ewald al.). Nicht *λαλοῦμεν*, sondern *σοφία* bedarf nämlich einer näheren Bestimmung, welche, um den Hauptbegriff nach seinem Wesen zu umschreiben, doppelt gegeben wird. Der vor *ἐν μυστηρίῳ* fehlende Artikel spricht nicht dagegen (s. z. B. Rom. 5, 13), während die Verbindung dieser Worte mit *λαλοῦμεν* allerdings durch die Wortstellung ausgeschlossen erscheint. — *τὴν ἀποκεκρ.*) ihrer Natur nach, vermöge deren sie nicht allein der ganzen Vorzeit verdeckt gewesen, sondern auch fortwährend ohne göttliche Offenbarung unerkannt ist. Vrgl. V. 9. 10. Rom. 16, 25. — *ἣν προώρ. ὁ θεός* etc.) Hierbei ist weder mit den Meisten *ἀποκαλύπτειν, γνωρίσαι* und Aehnliches oder mit Olsh. ein Dativ der Person zu ergänzen, noch ist mit Rückert anzunehmen, Paulus habe bei *ἥν* das Object der Weisheit gedacht, das durch Christum erworbene Heil. Denn *προώρ.* hat (vrgl. Eph. 1, 5) seine vollständige und logisch richtige Beziehung in *εἰς δόξαν*

ἡμ., so dass der Gedanke ist: welcher Weisheit Gott vor Anbeginn der Weltperioden (in Ewigkeit) die Vorherbestimmung gegeben hat, dass wir durch sie zur Herrlichkeit gelangen sollen. Dies εἰς δόξ. ἡμ. bezeichnet die mit der Vollendung eintretende Herrlichkeit der Christen (15, 49. Rom 8, 17. 29 f. 1. Thess. 2, 12), welche nicht zu werden (Hofm.), aber welche herzustellen und zu verwirklichen jene Gottesweisheit im ewigen göttlichen Heilsplane die Bestimmung erhalten hat. Diese Bestimmung erreicht sie vermöge des Glaubens der Subjecte (1, 21). Die Beziehung auf die diesseitige geistige Verklärung gestattet der Begriff (s. Heinrici zu 2. Kor. 3, 17. 18. Vrgl. auch z. u. St. de Wette, Osiand., Neand. u. Aeltere), aber hier ist doch wohl, wie auch bei dem correlaten τῆς δόξης V. 8 vor allem an die Herrlichkeit der Vollendung zu denken. Die Gottesweisheit enthüllt sich dann als die seligmachende, welche in der der δόξα Christi gleichgestalteten δόξα der Gläubigen ihre vor Weltbeginn von Gott gesetzte Vorherbestimmung erreicht haben wird (Weiss, ntl. Theol. S. 401 f. 3. A). Eine Correlation zwischen τῶν καταργουμένων V. 6 zu εἰς δ. ἡ. (Meyer, Bengel: olim relevandam, tum cum principes mundi destruentur) ist eingetragen, da letztere Worte nicht ein Urtheil über die der δόξα theilhaftigen enthalten.

V. 8. Ἥν) parallel mit dem vorherigen ἣν und auf θεοῦ σοφίαν bezüglich (Calvin, Grot., Rückert, de Wette, Osiand., Hofm.), nicht auf δόξ. ἡμῶν (Tert. c. Marc. 5, 6, Camerar., Pott, Billr., Maier); denn der wesentliche Punkt im ganzen Zusammenhange ist das Nichterkennen jener Weisheit*). — εἰ γὰρ ἔγνωσαν etc.) parenthetischer Thatbeweis für das eben Behauptete; denn ἀλλά V. 9 bezieht sich auf ἣν οὐδείς — ἔγνωκεν. Die Kreuzigung Christi ist hier als That der Gesammtheit der ἄρχ. τ. αἰῶν. betrachtet. — τὸν κύριον τῆς δόξης) der auferstandene Christus ist der Herr, der als Vermittler der δόξα der Gläubigen die göttliche δόξα an sich trägt: der Herr der Herrlichkeit. Augustin de trin. I 12, 24: quod ipse glorificet sanctos suos. Edwards. Vrgl. Jak. 2, 1. Ganz analog heisst Gott Eph. 1, 17 ὁ πατὴρ τῆς

*) Die einfache gleichmässige Fortführung der Rede durch ἣν hat hier einen feierlichen Nachdruck wie Act. 4, 10, besonders oft im Epheserbr. Um so weniger ist Grund, mit Hofm. ἣν V. 8 gleich ταύτην (Buttm. neut. Gr. S. 243) und als einen neuen Hauptsatz anhebend zu nehmen. Die asyndetische gleichartige Nebenordnung mehrerer Relativsätze ist seit Homer (s. Ameis z. Od. ψ, 229 Anh.) auch ein sehr gewöhnlicher classischer Gebrauch.

δόξης. Vrgl. Act. 7, 2. Ps. 24, 7. Hebr. 9, 5. Der Ausdruck des Adjectivbegriffs durch den Genit. hat in allen diesen Stellen rednerische Nachdrücklichkeit. Vrgl Herm. ad Viger. S. 887. Gewählt aber ist diese Bezeichnung Christi im Gegensatz gegen ἐσταύρωσαν; denn ὁ σταυρὸς ἀδοξίας εἶναι δοκεῖ, Chrys. Hätten die ἄρχοντες jene σοφία θεοῦ erkannt, so würden sie auch Christum als das, was er ist, als κύριος τ. δόξης erkannt, und statt ihn schmachvoll zu kreuzigen, ihn angenommen und geehrt haben. Aber was ihnen Weisheit war, war eben nichts weiter als selbstische Weltklugheit und geistliche Thorheit; darnach handelten Hannas und Kaiaphas, Pilatus und Herodes und handeln alle, die gleich ihnen zu Christus Stellung nahmen. Vrgl. überh. Luk. 23, 34. Act. 3, 17. — Dieselbe Form des hypothetischen Satzes findet sich noch Gal. 3, 21 (Holsten).

V. 9. Ἀλλά) sondern, Gegensatz von ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τ. αἰ. τ. ἔγνωκεν. — Die Schriftstelle, welche nun P. anführt, ist zu übersetzen: „Was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und (was) zum Herzen eines Menschen nicht gestiegen ist, (nämlich:) was Gott den ihn Liebenden bereitet hat.“ Abhängig sind diese Worte im Zusammenhange u. St. noch von λαλοῦμεν. P. hat nämlich, statt noch weiteres von der Weisheit selbst auszusagen und also wieder mit ἣν fortzufahren (welche keiner der Machtträger erkannt hat, sondern welche), den geheimnissvollen Inhalt der Weisheit bezeichnet und sich daher in der sächlichen Form (durch ἅ) ausgedrückt, wozu ihn das in gleicher Form lautende Schriftwort, welches ihm vorschwebte, im Flusse der Rede veranlasst. So Erasm., Estius, Edwards. Der Satzbau ist demnach nicht anakoluthisch (Rück. schwankend; de Wette, Osiand., Holsten) und auch nicht durch γέγονε (Theophyl., Grot.) oder ἐστί (Godet) zu ergänzen. Die von Hofm. wiederholte Verbindung mit V. 10, welche Lachm. ed. min. u. Meyer's 1. u. 2. Aufl. befolgten: was ein Auge nicht gesehen u. s. w., hat uns hingegen (δέ, s. z. 1, 23) Gott geoffenbart u. s. w., ist nicht einfach genug, stört das Ebenmass der Rede und scheitert daran, dass, da das Citat offenbar nur bis ἀγαπῶσιν αὐτόν geht, καθὼς γέγραπται logischer Weise nicht vor, sondern erst hinter ἅ stehen müsste, weil ja dieses ἅ, nicht aber schon καθὼς γέγραπται das Object von ἀπεκάλυψεν einführen würde. — καθὼς γέγρ.) Chrys. u. Theophyl. schwanken, welche Stelle gemeint sei, ob eine verlorene Prophetie (so Theodoret), oder Jes. 52, 15. Orig. aber u. and. Väter (Fabric. ad Cod.

Apocr. N. T. S. 342. Pseudepigr. V. T. I, S. 1072. Lücke Einl. z. Offenb. I, S. 235) nehmen unter heftigem Widerspruch des Hieron. eine Anführung aus der Offenbarung des Elias an, was auch noch Zacharias Chrysopolitanus (max. biblioth. vet. patr. Bd. 19, S. 937, vrgl. Godet) bezeugt: in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretis Eliae prophetae. Grot. betrachtet die Worte als „e scriptis Rabbinorum, qui ea habuerunt ex traditione vetere". Die Meisten aber, auch Osiand., Hofm., Godet finden hier mit Hieron. z. Jes. 64 u. ad Pammach. ep. 101 ein freies Citat von Jes. 64, 4 (zum Theil mit Zuziehung von 52, 15. 65, 17), s. bes. Surenhus *βίβλ. καταλλ.* S. 526 f., auch Riggenbach in d. Stud. u. Krit. 1855, S. 596 f. Allein die durch künstlich zwängende Deutung der Jesaiastelle (s. bes. Hofm.) nicht zu erledigende Sinnverschiedenheit und Unähnlichkeit im Ausdruck ist allzu gross, kaum Anklänge darbietend, wie nirgend anderswo, wo Paulus wenn auch noch so frei citirt. Es scheint daher keine andere Auskunft übrig zu bleiben, als dass man, so sehr man auch im dogmatischen Interesse seit Hieron. sich dagegen gesträubt hat, der alten Versicherung der Kirchenväter Glauben schenke, die Worte seien aus der Apocalypsis Eliae. So auch Bleek in d. Stud. u. Krit. 1853, S. 330. Da jedoch Paulus mit *καθὼς γέγρ.* immer nur kanonische Stellen anführt, so ist dabei anzunehmen, dass er's auch hier zu thun vermeinte, und in gedächtnissmässiger Verwechselung den apokryphischen Spruch als eine kanonische, etwa prophetische Stelle sich dachte, wozu ihm die Anklänge bei Jesaias leicht Anlass geben konnten. Vrgl. auch Weiss ntl. Theol. S. 276. 3. A. Dillmann, Ascensio Jesaiae (Leipzig 1877) S. XVII. — *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε* etc.) Aehnliche Bezeichnungen des sinnlich und geistig nicht Wahrgenommenen aus Classikern und Rabbinen s. b. Wetst., Lightf. Hor. S. 162, Valck. Vrgl. Empedocl. b. Plut. Mor. S. 17 E.: *Οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν, οὔτ' ἐπακουστὰ, οὔτε νόῳ περιληπτά.* Zu *ἀναβ. ἐπὶ καρδ.*, עָלָה עַל לֵב zum Herzen aufsteigen, d. i. aus dem natürlichen Menschen unzugänglichen Tiefen zum bewussten Gegenstande des Empfindens und Denkens sich erheben, so dass die Sache als Vorstellung in den Thätigkeitskreis des innern Lebens eintritt, vrgl. Act. 7, 23. Hermas mand. 4, 1. 3. — *τοῖς ἀγαπ. αὐτόν*) d. i. im Sinne des Ap.: den wahren Christen*). S. z. Rom. 8, 28. Was ihnen Gott bereitet hat,

*) Clem. ad Cor. I, 34 (vrgl. Harnack z. d. St.) citirt die nämliche Stelle (mit der ihm bei Schriftcitaten gangbaren Formel *λέγει γάρ*)

ist das Heil des Messiasreichs. Vrgl. Matth. 25, 34. Constit. ap. 7, 32, 2: *οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε* etc.

V. 10. Nachdem Paulus die bisherige Verborgenheit der göttlichen *σοφία* dargestellt, wendet er sich nun zu ihrer Enthüllung, in Folge deren ja eben jenes *λαλοῦμεν* V. 6 f. geschah. Dabei ist *ἡμῖν* mit dem tiefen Selbstgefühle, durch so hohe göttliche Begnadigung ausgezeichnet zu sein, nachdrücklich an die Spitze gestellt. Das Object von *ἀπεκάλ.* ist das unmittelbar vorhergehende *ἃ ἡτοίμασεν* etc. Zieht man die LA. *γάρ* vor, so erscheint die Aussage als eine incorrect nachgebrachte Begründung von V. 7. — *ἡμῖν*) Der Plur. wie *λαλοῦμεν* V. 6, also weder auf den Ap. allein (so z. B. Rückert, Holsten), noch auf alle Christen (Billr. u. a.) zu beziehen, sondern auf die berufenen Verkünder des Evangeliums. — *διὰ τοῦ πνεύμ.*) Der heilige Geist, die von Gott ausgehende Kraft und Wesenheit der christlichen Erleuchtung, aller christlichen Begabung und des christlichen Lebens, macht, indem er dem Menschen durch die Predigt vermittelt wird (V. 12), die göttliche Offenbarung zum Lebensgrunde der christlichen Persönlichkeit. Eph. 1, 17. 3, 3. 5. 1. Kor. 12, 11. 14, 6 al. — *τὸ γὰρ πνεῦμα* etc.) Damit beginnt die Beweisführung für jenes *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν* etc., welche bis V. 12 fortläuft; denn der Geist ist vertraut mit den Geheimnissen Gottes, weil er an dem Leben und Wesen Gottes in derselben Weise theil hat, wie der menschliche Geist das Leben und Wesen der vernünftigen und sittlichen Persönlichkeit formt und leitet (V. 10, 11); wir aber haben keinen andern als diesen Gottesgeist empfangen, um das Heil Gottes zu wissen (V. 12), so dass also kein Zweifel bleibt, dass wir wirklich jene *ἀποκάλυψις* durch den Geist haben. — Dass *τὸ πνεῦμα* nicht der menschliche, sondern der heil. Geist sei, ist aus dem Vorhergehenden und aus V. 11. 12 gewiss. Vrgl. auch zum Wirken des Geistes in den Gläubigen 13, 10—12 (Godet). — *ἐρευνᾷ*) Richtig schon Chrys.: *οὐκ ἀγνοίας, ἀλλ' ἀκριβοῦς γνώσεως ἐνταῦθα τὸ ἐρευνᾷν ἐνδεικτικόν.* Vrgl. Ps. 139, 1. Rom. 8, 27. Apoc.

---

so, dass er hier *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτ.* hat, vielleicht in Erinnerung von Jes. 64, 4. LXX. Gewiss hat auch Clem. die St. für kanonisch gehalten, was sich aber daraus erklärt, dass ihm unser Brief bekannt war. Das *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτ.* haben auch die Constitt. ap. 7, 32, 2. Der s. g. zweite Clemensbrief Cap. 11 hat die Stelle bloss bis *ἀνέβη.* Mit Vorliebe haben die Gnostiker diesen Passus citirt. Vrgl. Hippolyt. (ed. Duncker et Schneidew.) S. 216, 222, 230.

2, 23. Das Wort drückt die Activität dieser Erkenntniss aus: aufspüren, erforschen. Aber an das „Sichwissen Gottes im Menschen“ (Hegel'sche Terminologie von Billr., vrgl. Baur) hat Paulus nicht gedacht. — *πάντα*) Alles, unbegränzt. Vrgl. Sap. 7, 23. Ps. 139, 7, — *τὰ βάθη τ. θεοῦ*) mysteria interiora. Augustin. zum Ausdruck vrgl. Judith. 8, 14: *βάθος καρδίας ἀνθρώπου*, s. z. Rom. 11, 33, auch Plat. Theaet. S. 183 E. Die Tiefen Gottes bezeichnen die ganze unerschöpfliche reiche Fülle, welche Gott in sich birgt, also alles was sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Gedanken, Pläne, Rathschlüsse u. s. w. ausmacht. Letztere (s. V. 9. 12), das *βαθύβουλον* (Aesch. Pers. 143) der Gottheit, gehören dazu; an sie vorwiegend, wo nicht ausschliesslich (was Meyer ablehnt) zu denken, fordert die Absicht des Ap., über das Innewerden der göttlichen Weisheit zu verständigen. Gegentheil: *τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ* Apoc. 2, 24. Holsten sieht nach andern in letzterer Wendung die beabsichtigte Persiflage eines Schlagworts der Pauliner durch den Apokalyptiker. Die Tiefen Gottes, der Erkenntnisskraft erschaffener Geister unerreichbar (vrgl. Rom. 11, 33), werden von der Erkenntnissthätigkeit seines eigenen immanenten Lebens- und Offenbarungsprincips durchdrungen, so dass dieses, d. i. der heilige Geist, die Kraft und das Organ der göttlichen Selbsterkenntniss ist. Gott ist Subject und Object des Erkennens in der innergöttlichen Activität des Geistes, welcher das Organ und die Triebkraft des Selbstbewusstseins der Gottheit ist, gleichwie der menschliche Geist dasjenige des menschlichen Ich. — Beachte den Aor. *ἀπεκάλυψεν* (Gal. 1, 16) und das Praesens *ἐρευνᾷ*. Das Ergreifen der Offenbarung durch den Gläubigen ist als Act des Geistes gedacht, dessen Tragweite durch die Beschreibung der dauernden Thätigkeit des Gottesgeistes in seiner Uebernatürlichkeit verdeutlicht und begründet wird.

V. 11. Wie das Erforschen der *βάθη τοῦ θεοῦ* dem Gottesgeiste ausschliesslich zukomme, erhellt aus dem analogen Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen. — *ἀνθρώπων*) ist weder entbehrlich (Grot.), noch zu verdächtigen (Tittm.), sondern es hat, wie nachher *τοῦ ἀνθρώπου*, hervorhebenden Nachdruck, daher auch die gewählte Stellung: *ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου*: kein Mensch weiss, was des Menschen ist, ausser dem Geiste des Menschen, der in ihm ist*). Vrgl. Prov. 20, 27. Wäre dem eigenen

*) *τὸ ἐν αὐτῷ* ist eine argumentative Bestimmung. — Das wissende Subject im Menschen ist das Ich des persönlichen Selbst-

Geiste des (zum Objecte der Betrachtung gesetzten) Menschen selbst nicht bekannt, was ihm eigenthümlich ist, so würde kein Mensch diese Kenntniss des Menschen haben, sie würde gar nicht im Bereiche menschlichen Wissens sein. Des Menschen eigner Geist weiss es, aber kein anderer Mensch. Da es sich um eine Analogie handelt, ist dieselbe nicht über den Vergleichungspunkt zu pressen, weder dahin, dass der Geist Gottes als die Seele der göttlichen Substanz erscheine (Hallet, dageg. Heilmann Opusc. II), noch dahin, dass er nicht verschieden von Gott sei. Der Process der menschlichen Selbsterkenntniss dient zur Verdeutlichung des Vorgangs im Innenleben Gottes, welcher dem *πνευματικός* die Wahrheit und Gewissheit der ihm durch das *πνεῦμα ἐκ θεοῦ* offenbarten Weisheit Gottes verbürgt. — Bei *τὰ τοῦ ἀνθρ.*, so wie bei *τὰ τοῦ θεοῦ* ist nicht *βάθη* zu ergänzen, welche Beschränkung des allgemeinen Ausdrucks, dem *τὰ βάθη* als Qualitativ-Ausdruck untergeordnet ist, ganz willkürlich wäre. Es sind überhaupt die Verhältnisse Gottes und des Menschen gemeint, und zwar nach dem Contexte die inneren. Zur Verdeutlichung dient, was Grot. als Beispiel anführt: „principum abditos sensus quis novit nisi ipse principis animus?“ — *ἔγνωκε*) cognita habet. S. Bernhardy S. 378. Dieses *οὐδείς ἔγνωκε* ist übrigens selbstverständlich nicht auch im Unterschiede vom Sohne (Luk. 10, 22), sondern von den Creaturen gesagt.

V. 12. *Δέ*) weiterführend zur zweiten Hälfte der mit *τὸ γὰρ πνεῦμα* V. 10 angehobenen Beweisführung (s. z. V. 10). — *ἡμεῖς*) wie *ἡμῖν* V. 10. — *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*)

---

bewusstseins, daher *τὸ πνεῦμα*, nicht *ἡ ψυχή*, zumal letztere bei Paulus nirgends als „Trägerin des höheren gottverwandten Lebens“ eingeführt wird. P. unterscheidet in seinen psychologischen Bezeichnungen 1) *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, das Organ des göttlichen Selbstbewusstseins, welches dem Gläubigen durch Gottes Gnade in Christo zu Theil wird und ihm der Grund zur Neuschöpfung seines inneren Menschen wird, 2) *τὸ πνεῦμα* als Organ des natürlich-menschlichen Selbstbewusstseins, kraft dessen die vernünftige Persönlichkeit sich selbst erkennt und lenkt (1. Kor. 16, 18. 2. Kor. 2, 13 u. ö.), 3) *πνεῦμα* mit einem Genitiv des Inhalts als Ausdruck einer bestimmten Sinnesrichtung. Vrgl. zu V. 12 und z. B. 4, 21. Streng begrifflich hat P. das Verhältniss von *πνεῦμα* im Sinne des Menschengeistes zu *νοῦς*, *ἔσωθεν ἄνθρωπος*, *ψυχή* und *σάρξ* nicht bestimmt. Zur Sache und zur Controverse über diese Begriffe vrgl. Weiss ntl. Theol. S. 249. 3. A. und die jetzt wesentlich modificirten Ausführungen Holstens, Evang. des P. I, S. 464. P. gebraucht übrigens den Ausdruck *ψυχικός* nur im ersten Korintherbriefe und zwar als Wechselbegriff für *σαρκικός*. S. zu V. 14.

d. i. den Geist, welchen die ungläubige Menschheit hat. Meyer erklärt mit Berufung auf 2. Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 11. Joh. 12, 31. 1. Joh. 4, 3. 5, 19 diesen Geist als das diabolische *πνεῦμα* oder den vom Teufel ausgehenden Geist, ohne doch dazu fortzugehen, demselben das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* unterzuordnen, oder die „Sprache menschlicher Schulweisheit", welche die Inhaber dieses *πνεῦμα* führen, als Aeusserung diabolischer Potenzen zu werthen. Die Nothwendigkeit dieser Erklärung gründet er auf den Gegensatz, in welchem das objectiv gedachte *πνεῦμα τ. θ.* zum *πν. τ. κ.* stehe; es sei derselbe Gegensatz, wie er zwischen dem *πνεῦμα τῆς πλάνης* und dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* 1. Joh. 4, 6 obwalte. Nun ist jedoch für den Lehrkreis der vier Hauptbriefe des Ap. eine „entschieden dualistische Anschauung" von dem Verhältniss der Welt zu Gott nur unter Voraussetzung eines Begriffs der *σάρξ* als substanziell sündhafter Potenz erweislich, die Meyer ablehnt; ein organisirtes Reich des Bösen, in dem der *θεὸς τοῦ αἰῶνες τούτου* vermöge seines *πνεῦμα* eine eigene Weisheit sich erschaffe, bleibt um so mehr ausgeschlossen, als der Ap. die Thatsache der Sündenherrschaft im *κόσμος* nicht vom Teufel, sondern von Adams Uebertretung ableitet und als Folge der eigenen verkehrten Willensrichtung ansieht (Rom. 5, 12. 1, 18 f.). Es scheint daher angemessener, *τὸ πν. τ. κ.* im Sinne von Denk- und Sinnesweise zu nehmen, so dass der Gedanke ist: „non sumus instituti sapientia mundana et saeculari", Estius. So nach Theophyl., Beza, Calv., Grot., Morus, Rosenm., Flatt, Heydenr., de Wette, Maier, ähnlich Pott. Der eigentümliche Ausdruck ist allerdings durch *πνεῦμα τ. θ.* V. 10 veranlasst, ebenso wie dadurch der Ausdruck *πν. τ. ἀνθρ.* V. 11 bedingt war; er hat jedoch seinen richtigen Gegensatz zu *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* und ist nach Rom. 8, 15 zu beurtheilen (Heinrici S. 112)*). In seiner Weise drückt dies Hofm. aus: „es sei der Geist, kraft dessen sich die Welt ihrer selbst bewusst sei, aber nur so sich selbst kenne, wie es ihre sündliche Gottentfremdung möglich bleiben lasse, nicht in Gott, sondern ausser Gott". — *τὸ ἐκ τ. θεοῦ*) die von Gott den Gläubigen mitgetheilte Kraft des neuen Lebens, deren Wirkung durch den Absichtssatz *ἵνα εἰδῶμεν* als ein seines Inhalts gewisses Wissen beschrieben wird (Joh. 15, 26). Mit *ἐκ* drückt sich P. aus, nicht um den Schein zu vermeiden, als wäre dieses *πνεῦμα* das Gott bestimmende Princip

*) Gleicherweise bildet V. 13 die *ἀνθρωπίνη σοφία* den Gegensatz zu *πνεῦμα*. Vrgl. auch Edwards.

(Kling), welche Vorsicht ohne Veranlassung wäre, sondern der bezeichnende Ausdruck ist durch ἵνα εἰδῶμεν etc. pragmatisch veranlasst, Es sollen eben die entgegengesetzten Wirkungen, welche von Gott und Welt ausgehen, dargethan werden. — ἵνα εἰδῶμεν etc.) Der Zwecksatz, der das Object des ἀπεκάλυψεν V. 10 enthält, schliesst die Beweisführung für das ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ. ὁ Θ. διὰ τ. πν. αὐτ. vollständig ab. — τὰ ὑπὸ τ. Θεοῦ χαρ. ἡμῖν) sind die Heilsthatsachen und Heilsgüter, deren Besitz den Christen (ἡμῖν) von der göttlichen Gnade verliehen ist, zwar vor der Parusie noch nicht real, aber ideal als sicherer zukünftiger Besitz (Rom. 8, 24. 30. Kol. 3, 3. 4), vrgl. Rom. 6, 23. Eph. 2, 8. 9. Die Richtigkeit dieser idealen Fassung (geg. Hofm.) erhellt daraus, dass τὰ χαρισθέντα identisch sein muss mit ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεός etc. V. 9 und mit der δόξα ἡμ. V. 7. — Zur Sache Ambrostr.: Res Dei non potest sine spiritu Dei addisci.

V. 13. Nachdem V. 10—12 jenes ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ. etc. bewiesen ist, geht jetzt der Ap. zu der Vortragsweise des Geoffenbarten, also von dem εἰδέναι τὰ χαρ. zu dem λαλεῖν desselben über, die negative und positive Weise dieses λαλεῖν (vrgl. V. 4) einfach durch das Relativum anknüpfend: „welches (nämlich τὰ — χαρισθ. ἡμ.) wir auch (in Gemässheit dessen, dass wir den Geist empfangen haben, V. 12) nicht in Worten aussprechen, welche von menschlicher, also Gott fremder Weisheit erlernt, sondern in solchen, welche vom Geist erlernt sind". Die Genit. ἀνθρωπ. σοφ. und πνεύματος hängen ab von διδακτοῖς (Joh. 6, 45). Winer § 30, 3. 4. S. 178. 182. Dieser Gebrauch ist bereits der classischen Gräcität geläufig, Pflugk. ad Eur. Hec. 1135. Pind. Ol. 9, 153: πολλοὶ δὲ διδακταῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ὦρουσαν ἐλέσθαι· ἄνευ δὲ Θεοῦ etc. vrgl. Nem. 3, 71. Soph. El. 336: τἀμὰ νουθετήματα κείνης διδακτά. Zwar könnten die Genit. auch von λόγοις abhängen (Fritzsche Diss. II. in 2. Kor. S. 27); aber der Context ist durch διδακτοῖς πνεύματος dagegen. διδακτοῖς nach dem gewöhnlichen classischen Gebrauche „lernbar, quae doceri possunt" (s. bes. Dem. 1413. 24. Plat. Prot. S. 319 B: οὐ διδακτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις) zu verstehen (so Ewald), stimmt weniger zu V. 4 u. 15. — Die suggestio verborum, welche hier ausgesagt ist, geht nicht auf die Verbal-Inspiration im mechanischen Sinne des Origenes oder der altprotestantischen Dogmatik, sondern sie wird sowohl durch διδακτοῖς als auch durch ἀνθρωπίνης σοφίας dahin bestimmt, dass die Form der Rede einerseits von menschlicher Weisheit, andererseits

vom Geiste ihren Charakter empfängt. Der Artikel fehlt bei *ἀνθρ. σοφ.* und *πνεύμ.*, weil sie das genus der Rede bezeichnen (Holsten). Zur Sache Wetstein: Verba rem sequuntur *). — *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*) Es fragt sich, ob *πνευματικοῖς* als Neutrum oder als Masculinum zu nehmen ist. Für das erstere tritt Meyer ein, indem er erklärt: „mit Geistigem Geistiges verbindend“ **), nicht Ungleichartiges mit einander vereinigend, was geschehen würde, wenn wir vom heiligen Geiste Geoffenbartes in Reden menschlicher Weisheit, in philosophischem Vortrage aussprächen, sondern mit dem vom Geiste geoffenbarten Stoffe (*πνευματικοῖς*) auch geistgelehrte Rede (*πνευματικά*) verbindend, und mithin Gleichartiges, „spiritualibus spiritualia componentes“ (Castal.). So in der Hauptsache auch Erasm., Beza, Calvin, de Wette, Maier, Holsten u. a. In der That vergiebt diese Erklärung dem classischen Gebrauche von *συγκρ.* nichts. Vrgl. Valck. S. 134 f. Pors. ad Eurip. Med. 136. Ast Lex. Plat. III, S. 290 f. Bei Plato steht es häufig im Gegensatz zu *διακρίνειν*. Treffender scheint jedoch auch bei der neutrischen Fassung des Dativs die Bedeutung „explicare, interpretari“, welche sich aus dem Begriffe des Vergleichens (2. Kor. 10, 12. Sap. 7, 29. 15, 18. 1. Makk. 10, 71; s. Lobeck, Phryn. S. 278 [it. vulg.: comparantes]) ergiebt. Ist doch alles Vergleichen zugleich Beurtheilen des gegenseitigen Verhältnisses und ein Erklären des einen durch das andere. In diesem Sinne sieht Edwards in den Worten die Schilderung der Geistesthätigkeit des Verkündigers im Gegensatz zu der Vorstellung, dass Specialoffenbarungen von Fall zu Fall erfolgten (Hom. Clem. 13, 6). Er vergleicht mit *συγκρίνοντες*) das Platonische *συνοπτικός* (Rep. VII, S. 547). Die LXX. stützen diese Deutung, denen *συγκρίνειν* zur Uebersetzung von פָּתַר dient, ebenso wie *σύγκρισις* das übliche Wort von der Deutung der Träume ist (Gen. 40, 8. 16. 22. Jud. 7, 15, wo *ἐξήγησις* und *σύγκρισις* verbunden sind, Dan. 5, 12 u. ö.). Dieser Gebrauch ist übrigens nicht kurzweg mit dem Begriff „beurtheilen“ (*διακρίνειν*, Lösner aus Philo S. 273, Joseph. Ant. 2, 2, 2: *κρίνειν τὸ σημαινόμενον τῶν ὀνειράτων*, vrgl. auch die *ὀνειροκριτικά* des Artemidor)

*) Die von Kuenen gebilligte Conjectur Bentleys: *ἀδιδάκτοις πνεύματος* verlegt ohne Grund den Schwerpunkt des Gegensatzes und erscheint auch nach Joh. 6, 45 (*διδακτοὶ θεοῦ*. Vrgl. 1. Thess. 4, 9) überflüssig. Vrgl. Baljon.

**) nicht: beweisend, wie Theodor Mopsv. fasste: *διὰ τῶν τοῦ πνεύματος ἀποδείξεων τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν πιστούμεθα.*

gleichzusetzen, wie Meyer will. Zwar enthält jede Deutung ein Urtheil des Deutenden über den Inhalt des andern Verschlossenen, aber sie besteht nicht in diesem Urtheile. — Von der Bedeutung „auslegen" ausgehend haben nun besonders ältere Erklärer der Wendung den bestimmten Sinn geben wollen: „aus den Typen des A. T. die neutestamentl. Lehre erklärend" (Chrys. und seine Nachfolger)*); oder: „exponentes ea, quae prophetae Spiritu Dei acti dixere, per ea, quae Christus suo Sp. nobis aperuit" (Grot., Krebs), oder „spiritualibus verbis spiritualia interpretantes" (Elsner, Mosh., Bolten, Neand.). Aehnlich Luther: und richten geistliche Sachen geistlich. Allein weder ist die bestimmte Beziehung auf typische Schriftauslegung contextgemäss, noch giebt die weitere Fassung, mag man sie nach Meyer, Neander oder Edwards fixiren, eine klare Bestimmung für *λαλεῖν ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις*. Es handelt sich nämlich in diesem Abschnitte nicht um die Abwehr einer verhängnissvollen Vermengung von menschlicher Weisheit und pneumatischer Offenbarung im Vortrage der Lehre, auch nicht um Beseitigung falscher Vorstellungen von Geisteseingebung, sondern um Charakterisirung der Lehre selbst, welche von den *τέλειοι* (V. 6) allein richtig gewürdigt werden kann. Die rechte Form der Verkündigung derselben ist durch *λαλεῖν ἐν δ. πν.* hinreichend deutlich beschrieben; wohl aber erwartet man danach um so mehr eine erneute Erwähnung derer, für die sie bestimmt ist, als sogleich die Rede dazu fortgeht, diejenigen, welche die Weisheit Gottes nicht zu verstehen und zu würdigen vermögen, einzuführen. Daher scheint die Tendenz des Abschnitts und der unmittelbare Zusammenhang die von Pelag., Theophyl. (vorschlagsweise), Estius, Bengel, Pott, Rückert, Godet u. a. befolgte Erklärung: „Geistgeleiteten (dasselbe was *τελείοις* V. 6, vrgl. Gal. 6, 1) Geistgeoffenbartes erklärend" zu verlangen. Ohne Grund geht Hofm. über diesen einfachen Sinn hinaus. Nach ihm soll die Deutung des Räthsels gemeint sein, wie sich in dem, was uns Gottes Gnade bereits geschenkt hat (V. 12), das Jenseitige und Zukünftige als in einem weissagenden Zeichen offenbart. Der Text enthält weder einen Gegensatz von

---

*) Vrgl. Theodoret: *ἔχομεν γὰρ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τὴν μαρτυρίαν, καὶ δι' ἐκείνης τὴν καινὴν βεβαιοῦμεν· πνευματικὴ γὰρ κἀκείνη — — καὶ διὰ τῶν τύπων δείκνυμεν τὴν ἀλήθειαν.* Den Griechen folgen im wesentlichen mehrere ältere Ausleger, auch Calov., welcher auf Grund dieser St. sich gegen die Erklärung der Schrift aus Profanschriftstellern ausspricht.

Diesseits und Jenseits, noch ein Räthselverhältniss zwischen beidem; der Gegensatz ist in *τὰ χαρισθέντα* V. 12 eingelegt, und das Räthsel und dessen weissagendes Zeichen ist in *συγκρίν.* eingetragen*). — Beachte die gewichtvolle Zusammenstellung: *πνεύματος, πνευματικοῖς, πνευματικά.*

V. 14. Für *τὰ πνευματικά*, das vom Geiste Gottes dargereichte Wissen von den Heilsgütern, mit denen der Gläubige begnadigt ist, — ist nicht jeder empfänglich; ein psychischer Mensch nimmt nicht auf, was des Gottesgeistes ist u. s. w. — *ψυχικὸς ἄνθρωπος* ist der natürliche Mensch im Gegensatze zum *πνευματικός*, welcher den heil. Geist empfangen hat (V. 12 f. 15), einer, der *πνεῦμα* (den heil. Geist) *μὴ ἔχων*, sein Wesen und Trachten ganz im Irdischen hat (Judae 19)**). Chrys.: *ὁ μόνην τὴν ἐμφυτον καὶ ἀνθρωπίνην σύνεσιν ἔχων ἣν ταῖς ἁπάντων ψυχαῖς ἐμβάλλει ὁ δημιουργός.* Ein solcher ist nicht wesentlich verschieden vom *σαρκικός*, was Godet mit Unrecht bestreitet. Derselbe behauptet mit Berufung auf *οὐ δέχεται — δύναται* im Folgenden, dass der *ψυχικός* den ganz Verstockten, der *σαρκικός* den Schwachen und Befangenen bezeichne. Er übersieht dabei, dass es sich

---

*) Hofm. legt aus, als ob P. V. 12 f. etwa geschrieben hätte: *τὰ ἤδη νῦν ὑπὸ τ. θ. χαρισθέντα ἡμῖν, σημεῖα ὄντα τῶν μελλόντων, ἃ καὶ συγκρίνομεν — — πνευματικοῖς πνευματικὰ λαλοῦντες.* Vrgl. zu letzterem Maxim. Tyr. 22, 4: *συνετὰ συνετοῖς λέγων.*

**) Die Unterscheidung zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* als natürlicher Potenz, welche die Triebkräfte des niedern und des höhern Lebens auseinander hält, entspricht nur scheinbar der platonischen Dreitheilung der menschlichen Natur in Leib, Seele, Geist, da die *ψυχή* nach der Anschauung des Ap. kein selbständiges Leben für sich führt und das *πνεῦμα* als höhere Kraft des natürlichen Geisteslebens nicht nach seinem Unterschiede von *ψυχή* benutzt wird (vrgl. zu V. 11). Dafür ist Olsh. de naturae hum. trichotomia N. T. scriptorib. recepta, in s. Opusc. Berol. 1834, S. 143 f.; dagegen: Hahn Theol. d. N. T. I. S. 391 f. Weiss a. a. O. H. Lüdemann, Anthropol. des Ap. P. S. 73). Meyer nimmt aus Rücksicht auf 1. Thess. 5, 23 (Hebr. 4, 12) eine freie Entlehnung des populär gewordenen platonisch-anthropologischen Typus an, der sich auch bei Philo, den Rabbinen ebenso wie die Unterscheidung des *ἔσωθεν* und *ἔξω ἄνθρωπος* (2. Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. Vrgl. Joseph. Ant. 1, 1, 2) finde. Es hätten bei Paulus die dichotomische und trichotomische Vorstellung eben neben einander bestanden. Dagegen ist aufrecht zu erhalten, dass im Falle 1. Thess. 5, 23 *σῶμα* als selbständige Grösse *πνεῦμα* und *ψυχή* gegenübergestellt ist, damit der Lehrkreis der vier Hauptbriefe überschritten ist, in welchem *σῶμα* nur die Bedeutung eines Organs oder einer Wirkungssphäre zukommt. Zur Trichotomie vrgl. auch Luther bei Delitzsch, bibl. Psych. S. 392 f. Krumm, de not. psych. Paul. S. 1 f. Ernesti, Ursprung der Sünde II. S. 76 f. (gegen Hofm. Schriftbew. I. S. 297 f.).

mit beiden um relative Charakteristiken handelt. So wenig die *ψυχή* an sich sündhaft ist, darf der *ψυχικός* als im absoluten Sinne verstockt angesehen werden. Daher ist Adam ein *ψυχικός* oder *χοϊκός* (1. Kor. 15, 44 f.). P. wählt hier wohl den Ausdruck in Rücksicht darauf, dass es sich um Verstehen und um Nichtverstehen handelt; denn die *ψυχή* ist die intellectuelle Kraft der *σάρξ*. Vrgl. noch zu 3, 1. In derselben Sphäre liegen die Ausdrücke *ἐπιθυμίαι ψυχικαί* 4. Makk. 1, 32, *ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων* 1. Petr. 4, 2. Vrgl. Weiss ntl. Theol. S. 248 f. Das geistige Leben, welches der *ψυχικός* führt, ist nicht vom heiligen Geiste ergriffen und angeregt; die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, welcher auf den menschlichen Geist einwirkt und dadurch die Erneuerung des Menschen zu Stande bringt (vrgl. Joh. 3, 6), ist bei ihm noch nicht geschehen. Zu eng fasst man *ψυχικός* gleich *φυσικός* im Gegensatze von *διδακτός*, *τεχνικός* u. dergl. (vrgl. Polyb. 6, 4, 7: *φυσικῶς κ. ἀκατασκεύως*). Es heisst animalis (Vulg.), nicht naturalis. Vrgl. *ψυχικὴ σοφία* im Gegensatz der *ἄνωθεν κατερχομένη* Jak. 3, 15 *). Einseitig haben andere den Begriff entweder bloss in intellectueller (*τὸν μόνοις τοῖς οἰκείοις ἀρκούμενον λογισμοῖς*, Theodoret, Chrys., Theophyl., Beza, Grot.), oder bloss in ethischer Beziehung (welcher den sinnlichen Begierden gehorcht) gefasst (so, und zum Theil mit Uebertreibung des sündlichen Charakters, Erasm., Valck., Krause u. a.). Beides ist nicht zu trennen. — *οὐ δέχεται*) Ob dies heisse: „er ist unempfänglich dafür, versteht nicht“ (Vulg., Beza, Grot., Rückert), oder „er nimmt nicht auf, respuit“ (Pesch., Erasm., Tittm., de Wette, Ewald, Maier, Edwards), entscheidet sich durch den ständigen Gebrauch des N. T. von *δέχεσθαι*, auf die Lehre bezogen, im letzteren Sinne. Luk. 8, 13. Act. 8, 14. 11, 1. 17, 11. 1. Thess. 1, 6. 2, 13. 2. Thess. 2, 10. 2. Kor. 8, 17. — *τὰ τοῦ πν.*) „was vom Geiste kommt“. Dies geht auf Stoff und Form der Lehre. V. 13. — *μωρία γὰρ — γνῶναι*) Grund von diesem *οὐ δέχεται* etc.: Thorheit ist es ihm, d. i. (wie 1, 18) in dem thatsächlichen Verhältnisse,

*) Vrgl. Luther's Glosse: „Der natürliche Mensch ist, wie er ausser der Gnaden ist, mit aller Vernunft, Kunst, Sinnen und Vermögen, auch auf's beste geschickt“. Calov., welcher mit Recht gegen Grot. hervorhebt, dass *ψυχικός* und *σαρκικός* nur „ratione formalis significationis“ verschieden sei. Nach Ewald weist das Wort auf die griechischen Philosophen hin, zu deren schonender Bezeichnung es diene. Allein der Ausspruch ist ganz allgemein: dazu hätte P. auch die Beziehung auf die Philosophen bestimmt kenntlich machen können (etwa durch *σοφὸς τοῦ κόσμου* oder sonstwie).

etwas Absurdes zu sein, steht es zu ihm, und ausser Stande ist er, es zu erkennen. Letzteres deckt sich nicht mit ersterem (Hofm.), sondern fügt dem Verhältnisse des Objects zum Subject das entsprechende Verhältniss des Subjects zum Objecte hinzu. — *οὐ δύναται* steht im Sinne selbstverschuldeten Unvermögens. Vrgl. die analogen Stellen 3, 11. 10, 21. 12, 3 u. ö. — Die Grundangabe für diese beiden verbundenen Stücke: *ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται*: weil es (*τὰ τοῦ πνεύμ.*) auf geistige Weise beurtheilt wird (4, 3. 14, 24), d. h. weil die untersuchende (*ἀνα*) Beurtheilung desselben (die Erforschung und Würdigung seines Wesens und Sinnes) eine Aufgabe ist, welche dem Wesen der betreffenden Gegenstände zufolge und ihrem eigenen Wesen entsprechend nicht anders als vermöge einer durch den heiligen Geist befähigten und bestimmten Prüfungs- und Urtheilskraft (welche dem *ψυχικός* abgeht) gelöst wird. *πνευματικῶς* nämlich geht nicht auf den menschlichen, sondern (s. V. 13) auf den göttlichen Geist, welcher den menschlichen Geist erfüllt und ihm durch die Weihe göttlicher Erleuchtung und Kraft das *ἀνακρίνειν* der Lehren geisterfüllter Verkündiger, die zu ihm reden, vermittelt, so dass dieses *ἀνακρίνειν* eine Thätigkeit ist, welche in geist-befähigter und geleiteter Weise vor sich geht. Uebrigens heisst *ἀνακρίν.* nicht: muss beurtheilt werden (Luther u. a.), sondern das charakteristische Verhältniss, welches statt findet, ist ausgedrückt: „es unterliegt geistiger Beurtheilung". Das ist ein Axiom. Die derartige *ἀνάκρισις* aber geht eben dem *ψυχικός* ab.

V. 15. Der Geistliche, d. h. der mit der übernatürlichen Kraft des Gottesgeistes ausgerüstete Gläubige, hingegen beurtheilt alles, weil der Geist ihm den Einblick in das Geheimniss der göttlichen Weisheit erschlossen hat. Daher weiss er, was Sünde und was Gnade ist. Umgekehrt wird er seinerseits (*αὐτός*) von keinem beurtheilt; denn über göttliche Dinge und ihre Träger urtheilen setzt ein Wissen von den göttlichen Dingen voraus. Erhaben steht er daher über dem *ψυχικός*, dem er ein Räthsel ist, unerreicht von dessen unerleuchteter Urtheilskraft, für welche *τὰ τοῦ πνεύματος* Thorheit ist. Des Ap. Gedanke wird durch das von Edwards beigebrachte Wort Plato's (rep. S. 409) trefflich beleuchtet: *πονηρία μὲν γὰρ ἀρετήν τε καὶ αὐτὴν οὔποτ' ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὐτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται.* — *ὁ πνευματικός*) der unter dem Einfluss des heiligen Geistes Stehende, von diesem Erleuchtete und Geleitete. Vrgl. *πνευματικῶς* V. 14. —

πάντα (s. d. krit. Anm.) erleidet im Zusammenhange keine weitere Beschränkung; es bezeichnet alles, was sich der Beurtheilung des Geistlichen darbietet, so dass es also nicht bloss auf τὰ τοῦ πνεύματος geht (Ewald: „alle die tiefsten und heilsamsten göttlichen Wahrheiten"), deren ἀνακρίνειν Seitens des πνευματικός selbstverständlich ist, sondern alle Objecte meint, die in den Kreis seines Urtheils treten. Allem, was ihm vorkommt, kann er vermöge seiner vom heiligen Geiste erleuchteten und getragenen Urtheilskraft die rechte Würdigung angedeihen lassen, 1. Thess. 5, 21. Wie oft hat Paulus selbst diese ἀνάκρισις πνευματική auch in nicht zur Lehre gehörenden Dingen unter den verschiedensten Lagen bewährt, z. B. in seiner weisen Benutzung der Umstände bei Verfolgungen und Verantwortungen, auf seiner letzten Seefahrt u. s. w.; in seinen Urtheilen über Ehesachen, Rechtsstreitigkeiten, Sclaverei, Collectensachen u. anderes, wobei er alles unter das Richtscheit eines höhern geistlichen Gesichtspunktes mit bewundernswürdiger Sicherheit, Klarheit und Unbefangenheit taktvoll zu stellen weiss; in seiner Würdigung der verschiedenen Persönlichkeiten; in seinen Anbequemungen an gegebene Verhältnisse; in seinen grossartigen Urtheilen wie 3, 22, in seinem mächtigen Selbstzeugniss 2. Kor. 6, 4 f., in der edlen Unabhängigkeit vom Irdischen 1. Kor. 7, 29 f. Phil. 4, 11 f.*). — ὑπ᾽ οὐδενός) nämlich welcher nicht πνευματικός ist. Diese Bestimmtheit folgt nothwendig aus dem vorherigen ὁ πνευματ. ἀνακρίνει πάντα. Vrgl. auch 1. Joh. 4, 1. Der Standpunkt des seelischen Menschen ist zu tief und seine Betrachtungsweise zu fremdartig in ihren Voraussetzungen und Grundsätzen, um den Pneumatischen begreifen und beurtheilen zu können. P. denkt hier wohl auch an τοὺς αὐτὸν ἀνακρίνοντας. 4, 3, 9, 3 (Holsten). Aehnlich kann der Blinde (vrgl. schon Chrys. und Theophyl.)

---

*) Diejenigen, welche πάντα, das mit τὰ τοῦ πνεύματος V. 14 correspondirt, wider den Zusammenhang als Mascul. fassten, haben sehr ungleich erklärt; entweder: „quando audit alium loquentem vel docentem, illico dignoscere potest et dijudicare, utrum sit ex Deo necne" (Bos, Alberti); oder: „ego quidem — — quemlibet profanum — — dijudicare adeoque a πνευματικοῖς s. vere collustratis dignoscere possum" (Pott); oder: „convincere quemlibet profanum erroris potest" (Nösselt, Rosenm.). Am ehesten wäre unter diesen Fassungen die erste zulässig, denn nach V. 14 kann ἀνακρ. nicht erroris convincere heissen (gegen Nösselt), und die Beschränkung von πάντα auf die Profanen ist willkürlich, wie sich aus πνευματικῶς ἀνακρίνεται V. 14 ergiebt (gegen Nösselt u. Pott). Doch auch die erste Fassung beschränkt das ἀνακρίνειν ohne Grund auf das loqui oder docere.

nicht den Maler, der Taube nicht den Musiker beurtheilen. — Wie man katholischerseits den der Kirchen-Auctorität entgegenstehenden V. 15 sich dienstbar gemacht hat, s. z. B. bei Corn. a Lap.: „Sin autem nova oriatur quaestio in fide aut moribus, eaque obscura et dubia, eadem prudentia dictat homini spirituali — —, ejusdem Spiritus judicio recurrendum esse ad superiores, ad doctores, ad ecclesiam Romanam quasi matricem etc.“

V. 16. Beweis für das *αὐτὸς δὲ ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.* „Denn um den *πνευματικός* zu beurtheilen, müsste man den Sinn Christi, dessen Inhaber wir *πνευματικοί* sind, erkannt haben, Christum meistern zu können“. Die Form dieses Beweises ist ein unvollständiger Syllogismus, bei welchem der Schlusssatz, als sich von selbst verstehend, nicht ausgedrückt ist*). Der Obersatz ist in die Worte Jes. 40, 13 (wesentlich nach d. LXX.) gekleidet, vrgl. Rom. 11, 34. Daselbst geht *κύριος* zwar auf Gott, Paulus aber, die Worte frei zum Ausdruck seines Gedankens sich aneignend, überträgt, wie der Untersatz des Schlusses beweist, das Prophetenwort auf Christus, der sich eins weiss mit Gott (gegen Calvin, Grot., Ewald, Hofm.). Der *νοῦς κυρίου* ist daher der Verstand des Herrn, seine Gedanken Urtheile, Massnahmen, Pläne u. s. w., deren Organ und Werkstätte der *νοῦς* ist, umfassend. Die Vorstellung ist nicht identisch mit der des *πνεῦμα Χριστοῦ* (gegen Billr., Neand. u. V.), welches vielmehr für Christus Organ des *νοῦς* ist, den *νοῦς* des Pneumatischen aber zum *νοῦς Χριστοῦ* erhebt. — *ὃς συμβιβ. αὐτόν*) qui instructurus sit eum, d. i. um ihn (nach diesem Erkanntsein) zu belehren. S. über diesen Gebrauch von *ὅς* Kühner II, S. 942 f. Ueber das in der Bedeutung instruere, docere bei d. LXX. häufige, aber bei Griechen nicht vorkommende *συμβιβάζειν* s. Schleusn. Thes. V. S. 154. Dieses *ὃς συμβ. αὐτόν* ist nicht „ziemlich müssig“ aus der Schriftstelle mit aufgenommen (Rückert), sondern gehört wesentlich mit zur Begründung des *ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνεται*, da die Beurtheilung die Fähigkeit des Belehrens (des Meisterns) voraussetzt. Letzteres müsste der, welcher die *πνευματικούς* beurtheilen wollte, da diese den Sinn Christi haben, an Christo

*) Vollständig wäre der Schluss: Niemand kann den Sinn Christi erkennen, ihn zu belehren; nun aber sind wir *πνευματικοί* diejenigen, welche den Sinn Christi haben; also sind wir es auch, welche niemand erkennen kann, um sie zu belehren, d. h. eben, welche *ὑπ᾽ οὐδενὸς ἀνακρίνονται* V. 15.

zu üben im Stande sein. Gut Chrys.: ὃς συμβιβάσει αὐτὸν οὐχ ἁπλῶς προσέθηκεν, ἀλλὰ πρὸς ὃ εἶπεν ἤδη, ὅτι τὸν πνευματικὸν οὐδεὶς ἀνακρίνει· εἰ γὰρ εἰδέναι οὐδεὶς δύναται τοῦ θεοῦ (vielmehr Christi) τὸν νοῦν, πολλῷ μᾶλλον διδάσκειν καὶ διορθοῦσθαι. — αὐτόν mit Nösselt (Opusc. II, S. 137 f.) auf den πνευματικός zu beziehen, ist contort und von der Verkennung des einfachen Beweisganges abgenöthiget. — ἡμεῖς δὲ νοῦν Χ. ἔχ.) Propositio minor, mit dem Nachdruck auf ἡμεῖς und statt κυρίου das erklärende Χριστοῦ setzend. Paulus selbst schliesst sich unter die πνευματικούς mit ein. Diese sind die Inhaber (ἔχομεν) des Sinnes Christi. Denn da sie den Geist Christi haben (Rom. 8, 9. 16) und Christus in ihnen ist (Rom. 8, 10. 2. Kor. 13, 5), so kann ihr νοῦς auch keine von dem νοῦς Χριστοῦ verschiedenartige geistige Facultät, muss vielmehr damit so ideal identisch sein, wie Christus selbst in ihnen lebt (Gal. 2, 20) und das Herz Christi in ihnen schlägt (Phil. 1, 8) und er in ihnen redet (2. Kor. 13, 3). Vrgl. zu dieser Immanenz Christi in seinen Gläubigen die Idee Gal. 3, 27. Rom. 13, 14. Chrysost.: οὐ γὰρ Πλάτωνος, οὐδὲ Πυθαγόρου, ἀλλ' ὁ Χριστὸς τὰ ἑαυτοῦ τῇ ἡμετέρᾳ ἐνέθηκε διανοίᾳ. Thom. Aquin.: Recipimus in nobis sapientiam Christi ad judicandum (Edwards). Die Beweisführung nicht erkennend haben Viele ἔχομεν perspectam habemus gedeutet, wie z. B. Rosenm. u. Flatt: „wir kennen den Sinn der Lehre Christi", oder Grot.: „novimus Dei consilia, quae Christo fuere revelata".

Cap. III.

V. 1—4*). Fortgesetzte Erörterung und Recht-

*) Zur Textkritik: V. 1 καὶ ἐγώ) ℵABCDEFG Minusk. Clem. Or. Chrys. Damasc.: κἀγώ, welches Griesb., Lachm., Tisch., Westc.-Hort mit Recht aufgenommen haben. — σαρκικοῖς) Dafür haben Griesb., Lachm., Tisch., Westc.-Hort σαρκίνοις, nach ℵABC*D* 17. 71. Clem. Or. Nyss. Die rec. dagegen wird durch C³DcEFGLP Clem., mehrere Citate b. Orig. Did. Epiph. gestützt. Aus den zahlreichen Correcturen ersieht man, wie unsicher die Tradition ist; und wie leicht konnte ν und κ von Abschreibern verwechselt werden. Meyer betrachtet die LA. σαρκικοί als verursacht durch mechanische Wiederholung aus V. 3; σάρκινοι sei hier ebenso wie Rom. 7, 16 vorzuziehen. Fritzsche (P. ad Rom. ep. II, S. 146 u. de conform. N. T. Lachm. S. 49) entscheidet sich dagegen hier wie Rom. 7, 14. Hebr. 7, 16 für σαρκικοί, und auch Reiche (comm. crit. I, S. 138) vertheidigt diese LA. mit ausgezeichneter Umsicht und Gründlichkeit. Hält man dafür, dass die Uebereinstimmung von ℵAB gegenüber den anderen Zeugen

fertigung der Wirksamkeit des Apostels in der Gemeinde. — Nachdem Paulus den Kor. dargelegt, was er ihnen nicht verkündigt habe und sie über das wahre Wesen des Evangeliums als Weisheit Gottes verständigt hat, zeigt er, wie ihnen die Voraussetzungen zur rechten Würdigung derselben fehlten und noch fehlen. Er beabsichtigt daher nicht dem Vorwurfe vorzubeugen, er habe ihnen die höhere Weisheit, über die auch er verfüge (2, 6 f.), vorenthalten (Meyer), sondern er führt den Grund an, der sie verhindert hat, in dem, was er ihnen geboten hat und bieten musste, die Weisheit Gottes zu erkennen. Den Gegensatz in grundsätzliche Unterschiede der Verkündigung des P. zu legen (Holsten: P. fährt fort nachzuweisen, dass er die Geheimnissweisheit Gottes für die Gottesgeistbegabten in Korinth bisher noch nicht habe verkündigen können. Aehnlich Edwards, der ein Evangelium der Kraft — 2, 1—5 — und ein Evangelium der Weisheit unterscheidet), ist dadurch verwehrt, dass P. einerseits fortfährt: *ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε*, andrerseits eben diese „Geheimnissweisheit" darlegt. Vrgl. zu V. 2.

V. 1. *Κἀγώ*) und ich, um wieder auf mich zu kommen. Vrgl. 2, 1. Die Fassung: auch ich (Meyer) führt zur Eintragung eines unausgesprochenen Vergleichs zwischen dem Ap. und andern Lehrern. — *ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς*) nämlich musste ich zu euch reden. S. Kühner II, S. 1071. Krüger

---

nicht unbedingt den Ausschlag gebe, dass ferner dem des griechischen kundigen Abschreiber die rhetorisch ungefüge Wiederholung von *σαρκικοί* eine Glättung des Ausdrucks nahe legte, so hat Reiches Ansicht den Vorzug. Dazu kommt, dass Paulus an der einzigen Stelle, an der er sicher *σάρκινοι* gebraucht (2. Kor. 3, 3), die eigentliche Bedeutung des Worts, das für sich gar keine Beziehung auf ethische Verhältnisse hat, vollkommen festhält. — V. 2. *οὐδέ*) text. rec. *οὔτε*, gegen alle Majuskeln und die meisten Väter. Jenes ist erforderlich (Fritzsche ad Marc. S. 157), ward aber sehr oft von den Schreibern mit *οὔτε* verwechselt. — *ἔτι*) fehlt bei B, eingeklammert von Lachm., Westc.-Hort. Da es bei *νῦν* entbehrlich schien, ward es wohl fortgelassen. — V. 3. *καὶ διχοστασίαι*) fehlt bei ℵABC, e. Minusk., Vers. u. Vätern. Getilgt von Lachm., Tisch., Westc.-Hort. Meyer hält es für einen glossematischen Zusatz aus Gal. 5, 20. Gestützt wird es durch DEFGL It. Syr. utr. Ir. Chrys. Theod. Cyp. und ist sachlich hergehörig. — V. 4. *ἄνθρωποι*) aufgenommen auch von Lachm., Tisch., Westc.-Hort und befolgt von Ewald, nach fast allen Majuskeln u. m. Vers. u. Vätern. Die Recepta *σαρκικοί*, obwohl noch von Fritzsche u. Reiche vertheidigt, ist durch die kritischen Zeugen (von Majuskeln haben sie nur L u. ℵ**) so entschieden verurtheilt, dass sie als aus V. 3 geflossen betrachtet werden muss. Aus V. 3 ist aber auch *οὐχί* geflossen, statt dessen nach ABCℵ* 17, *οὐκ* herzustellen ist.

z. Thuc. 1, 142, 4 u. z. Xen. Anab. 7, 2, 28. Diese Redekürze ist zeugmatisch. — Meyer liest *σαρκίνοις* und hebt mit Recht hervor, dass die Bedeutung des Worts: fleischern (carneus, 2. Kor. 3, 3) nicht mit der von *σαρκικός*, fleischlich (carnalis), zu vermengen sei. S. z. Rom. 7, 14. Winer S. 93. Holsten, Evg. des Paulus u. Petr. S. 397 f. Lüdemann, Anthropologie des Ap. P. 73 f.*). Er erklärt und begründet die Wahl des seltenen Wortes folgendermassen: Der Ausdruck sei zur stärkeren Bezeichnung des ungeistlichen Wesens gewählt: als zu fleischernen Leuten, zu solchen also, welche von dem Einflusse des heiligen Geistes noch so wenig erfahren hatten, dass die *σάρξ*, d. i. das seit dem Sündenfall dem göttlichen Geiste entgegenstehende natürlich menschliche Wesen, welches als Sitz der Sündenmacht und der Lust die Unfähigkeit bedingt, das göttliche Geisteswalten zu erkennen (vrgl. 2, 14) und dem Zuge des *νοῦς* nach dem göttlichen Willen (Rom. 7, 18. 25) kraft des göttlichen Geistes zu folgen (s. z. Rom. 4, 1. 6, 19. 7, 14. 8, 5 f.), ihr ganzes Sein auszumachen schien. Noch zu sehr waren sie bloss Fleisch vom Fleische geboren (Joh. 3, 6) und lagen namentlich in intellectueller Beziehung noch zu sehr in der *ἀσθενείᾳ τῆς σαρκός* (Rom. 6, 19), dass P., um ihre damalige Verfassung stark auszudrücken, sie fleischern nennen konnte. Mit *σάρκινος* bezeichne er also das ungeistliche, d. h. das von den Schranken und Trieben in der *σάρξ* bestimmte, noch nicht vom heil. Geiste veränderte Wesen der Korinther, welches sie noch auf der Stufe ihrer ersten christlichen Anfängerschaft gehabt hätten. Späterhin (s. V. 3) erscheinen sie wenigstens noch als *σαρκικοί* (nach der *σάρξ* sich richtend und dem *πνεῦμα* ungehorsam); denn obgleich bei fortgesetztem christlichen Unterrichte auch des göttlichen Geisteseinflusses wirksamer theilhaftig geworden, waren sie doch — wie ihr Sectenwesen (s. V. 3) bewies — diesem göttlichen Principe nicht so gefolgt, dass nicht die demselben widerstrebende sinnliche Natur (die *σάρξ*) in intellectueller und sittlicher Hinsicht vorwaltend für sie gewesen wäre, so dass sie also noch *κατὰ σάρκα* und *ἐν σαρκί* (Rom.

*) Der Unterschied, den entsprechend bei *ἀνθρώπινος* und *ἀνθρωπικός* Arrian-Epiktet macht (s. Index v. Schweighäuser), ist vielfach verkannt und verwischt worden. So geben Pott u. Rückert denselben nicht zu. Ebenso schwankt die Verhältnissbestimmung zwischen *σαρκικός* und *ψυχικός*; bald soll ersteres (Bengel, Rück., Godet), bald letzteres (Theophyl., Osiand.) milder sein; andere (Locke, Wolf) beziehen ersteres auf die niedere Intelligenz, letzteres auf die niedere sittliche Verfassung. Das Richtige s. z. 2, 14.

8, 5, 8) waren, *τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦντες* (Rom. 8, 5), *κατὰ σάρκα καυχώμενοι* (2. Kor. 11, 18), *ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ* (2. Kor. 1, 12) u. s. w. Mit einem feinen Acumen habe daher Paulus V. 1 und V. 3 diese beiden verschiedenen Ausdrücke jeden an seiner gehörigen Stelle gebraucht, nicht mit dem erstern, wohl aber mit dem letztern seinen Lesern ihre ungeistliche Verfassung zum Vorwurf machend. Die Schwäche der Ansicht Meyer's erhellt aus der Einlegung einer relativen Bedeutung in den Begriff von *σάρκινος*, wodurch der behauptete Unterschied desselben von *σαρκικός* verwischt wird. Da *σάρκινος* „fleischern" heisst, so ist damit nicht gesagt: „die *σάρξ* schien ihr ganzes Wesen auszumachen", sondern sie machte ihr ganzes Wesen aus. Die Brücke zwischen einer unter dem Einflusse des Evangeliums sich vollziehenden sittlichen Entwickelung des *σάρκινος* zum *σαρκικός* besteht nicht. Mit Recht betont daher auch Godet, dass *σάρκινος* nicht das stärkere, vorwurfsvollere Wort sei. Um so mehr hat der Wechsel des Ausdrucks in dem Abschnitte keinen Sinn; dazu fordert, wie bereits de Wette und Reiche bemerkten, das *ἔτι σαρκικοί* V. 3 für V. 1 einen gleichartigen Begriff. — *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ*) das vorherige *ὡς σαρκ.* erläuternde Charakterisirung ihrer christlichen Einsicht, wie sie in jener Zeit gewesen, auf welche *οὐκ ἠδυνήθην* etc. zurückblickt. Eine Abstufung zu *σαρκικοῖς* (Holsten: als P. zu den Kor. kam, waren diese *σάρξ* und wurden *νήπιοι ἐν X.*) ist eingetragen. Zu *νήπιοι* vrgl. den analogen rabbin. Gebrauch von תינוקות (sugentes) (Schoettg. z. St., Wetst. zu 1. Petr. 2, 2. Lightf. Hor. S. 162, und von קטנים b. Wetst. zu Matth. 10, 42). Eine Beziehung auf die Taufe, die den vorher durch das *εὐαγγελίζεσθαι* Vorbereiteten zu einem *νήπιος ἐν X.* mache, welcher nun den ihm angemessenen Elementarunterricht (*γάλα*) empfange (Meyer), ist um so weniger angezeigt, als auch die Beschränkung von *εὐαγγελίζεσθαι* auf den Unterricht von Ungetauften willkürlich ist. Ebensowenig geben die Worte zu einem Schluss auf einen zweiten Aufenthalt des Ap. in Korinth (Rückert) einen Anhalt. — Mit *ἐν Χριστῷ* ist die specifische Bestimmtheit des Begriffs der *νηπιότης* ausgedrückt; er geht auf den sittlich-religiösen Zustand, nicht auf das Alter oder sonstiges. Vrgl. zu Kol. 1, 28.

V. 2. Im Bilde bleibend (vrgl. Hebr. 5, 12. Philo de agric. S. 188), bezeichnet P. mit *γάλα* die dem Bedürfen der Unmündigen gemäss zubereitete Nahrung. Meyer bestimmt mit den M. auf Grund von Hebr. 5, 12. 6, 1 f. *γάλα* als *τὴν*

εἰσαγωγικὴν καὶ ἁπλουστέραν τοῦ εὐαγγελίου διδασκαλίαν (Basilius hom. I, S. 403 ed. Paris 1638), und im Gegensatze dazu das βρῶμα als den weitern und höhern Unterricht, die σοφία, welche, im Unterschiede von der γνῶσις ἡ ἐκ κατηχήσεως (Clem. Al.) unter τελείοις vorgetragen wird. Vrgl. Suicer. Thes. I, S. 721. 717. Wetst. z. St. Da aber nach des Ap. Lehre der Inhalt des Evangeliums grundsätzlich sich gleich bleibt, woher auch der λόγος τοῦ σταυροῦ als Weisheit bestimmt wird (1, 18. 24), handelt es sich ihm nur um Unterschiede in der Form der Verkündigung, welche die Pädagogie in der Ausübung seines Amts ihm zur Pflicht machte. S. zu 2, 6. Zum Zeugma (vrgl. Hom. Il. ϑ. 546. Od. υ, 313. Hesiod. Theog. 640) s. Luk. 1, 64. Bremi ad Lys. Exc. III, S. 437 f. Winer § 66, 2. S. 578. Kühner zu Xen. An. 4, 5, 8, auch Nägelsb. z. Ilias S. 179, 3 A. — Umgekehrt ist 1. Kor. 9, 7 ἐσθίειν für πίνειν gebraucht (Edwards). — ἐδύνασθε) ihr waret noch nicht stark und kräftig. Welche Schwäche gemeint sei, ergiebt der Context; im Bilde die leibliche, in der Anwendung die geistige. Vrgl. zum absoluten Gebrauch von δύναμαι, δυνατός etc. (welcher die Ergänzung durch ἐσθίειν βρῶμα u. dergl. ganz entbehrlich macht) Dem. 484. 25. 1187. 8. Aesch. S. 40, 39. Plat. Men. S. 77 B. Prot. S. 326 C. Xen. Anab. 4, 5. 11. 7, 6, 37. 1. Makk. 5, 41. Schaef. zu Bos. Ell. S. 267 f. — ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύν.) ἀλλ' οὐδέ, ja nicht einmal. (Fritzsche zu Marc. S. 157. Herm. zu Eur. Suppl. 121. Add. 975.) Die Bemerkung zeigt, dass man den Ap. durch die übliche Erklärung von γάλα und βρῶμα in Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Nicht nur Cap. 15 (Meyer), sondern auch die Abhandlung über das Götzenopferfleisch und die Glossenrede mit ihrem Appell an die Einsicht der Gemeinde gehören doch, wenn irgend etwas, zu den Lehrstücken der christlichen Weisheit. Nirgends hält sich Paulus hier zurück, die letzten und tiefsten Entscheidungsgründe vorzulegen. Mit der Wendung: die Auferstehungsfragen „erlaubten keine Elementarbehandlung" ist dieser Widerspruch nicht beseitigt, sondern allein durch die Anerkennung, dass Paulus zwar Stufen der Einsicht berücksichtigt, aber nicht die Mittheilung qualitativ verschiedener Lehre an die Inhaber der einen oder der andern Stufe billigt.

V. 3. Σαρκικοί) S. z. V. 1. — ὅπου) scheinbar gleich quandoquidem (s. Viger. ed. Herm. S. 431); aber das bedingende Verhältniss ist räumlich vorgestellt. Vrgl. Hebr. 9, 16. 10, 18. 4. Makk. 2, 14. 6, 34. 14, 11. Plato Tim.

S. 86 E. Stellen aus Xen. b. Sturz III, S. 307. Herod. 1, 68. Thuc. 8, 27, 2. 8, 96, 1. Isocr. Paneg. 186. — *ζῆλος*) Eifersucht. — *κατὰ ἄνθρ.*) nach Menschenweise. Vrgl. z. Rom. 3, 5; oft auch bei Classikern, z. B. *κατ' ἄνθρ. φρονεῖν* (Soph. Aj. 747. 764). Hier Gegensatz zu *κατὰ πνεῦμα*, der dem göttlichen Geiste gemässen Lebensrichtung; daher nicht verschieden von *κατὰ σάρκα* Rom. 8, 5. — Ueber das Verhältniss der drei Worte *ζῆλ.*, *ἔρ.*, *διχοστ.* s. Theophyl.: *πατὴρ γὰρ ὁ ζῆλος τῆς ἔριδος, αὕτη δὲ τὰς διχοστασίας γεννᾷ.* — Zu *οὐχί* vrgl. Beng.: „nam Spiritus non fert studium partium humanarum". *Ζῆλος* etc. gehört unter die *ἔργα τῆς σαρκός* Gal. 5, 20.

V. 4. *Γάρ*) erläuternd durch Vorhalt des Streitverhältnisses in concreto. — *ἄνθρ.*) mit prägnantem Nachdruck: seid ihr nicht Menschen? d. i. nach dem Contexte: seid ihr nicht Leute, die im ungeistlichen natürlichen Menschentreiben stecken, denen das göttliche Lebenselement in ihrem Dichten und Trachten abgeht? Vrgl. Sap. 3, 4. Xen. Anab. 6, 1, 26: *ἄνθρωπός εἰμι* (ich bin ein schwacher, fehlsamer Mensch). Dergleichen Sinnbeziehungen liegen nicht im Worte an sich, sondern im Zusammenhange. Vrgl. 1. Petr. 4, 2. Eph. 4, 4. Hier ist die bestimmte Beziehung im vorherigen *κατὰ ἄνθρωπον περιπ.* begründet; daher ist nicht mit Fritzsche (de conform. N. T. Lachm. S. 48) die Lesart *ἄνθρωποι* als lectio insulsa (vrgl. auch Reiche) zu verwerfen, noch *ἀνθρώπου* oder *ἀνθρώπινοι* zu conjiciren (s. Baljon). — P. nennt nur die zwei Parteien: *ἐγὼ — Παύλου* und *ἐγὼ Ἀπολλώ*, nicht weil er es in diesem Abschnitte mit dem Gegensatz der Apollonier gegen ihn und gegen die, welche sich wider seinen Willen nach ihm nannten, zu thun hat (Meyer, Holsten, aber vrgl. Einl. § 1 u. z. 1, 12), sondern weil seine Absicht, die Verwerflichkeit des Parteitreibens darzustellen, durch die Erinnerung an sein Verhältniss zu Apollos gefördert wurde (vrgl. de Wette u. zu 4, 6). Es lag ihm diese Beziehung um so näher, als die Missdeutung dieses Verhältnisses wohl die eigentümliche Form, in der die Parteiungen hervortraten, zunächst veranlasste. — *ἐγὼ μέν*) Dieses *μέν* steht nicht mit dem nachherigen *δέ* in logischer Beziehung. Ungenauigkeit in der Lebendigkeit der Gedankenfolge, wie denn oft auch bei Classikern aus gleichem Grunde dem *μὲν — δέ* die concinne Correspondenz entgeht (Breitenb. ad Xen. Hier. 1, 9. Bäuml. Partik. S. 168 f.).

V. 5—15 *). Erörterung des Verhältnisses der Lehrer

*) Zur Textkritik: V. 5. *τίς*) Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort:

zum Herrn und zu ihrem Werke: sie haben gar kein selbständiges Verdienst (V. 5—7); jeder wird nach seiner eigenen Arbeit seinen Lohn empfangen (V. 8. 9); insonderheit aber erwartet den auf den bereits gelegten Grund weiterbauenden Lehrer dereinst eine entscheidende Vergeltung nach Beschaffenheit seines Werks (V. 10—15). Dass dieser Abschnitt nicht bloss auf das Verhältniss des Paulus zu Apollos gehe, sondern über die Bedeutung der Lehrer und den Werth ihrer Arbeit überhaupt sich auslässt, beweist die bildliche Erörterung V. 10 f., welche ganz allgemein geltende Grundsätze darlegt. Vrgl. zu 4, 6.

V. 5. *Οὖν*) nun, igitur, lässt die Frage als Folgerung aus jenem Parteiverhältnisse auftreten,, so dass letzteres als die Voraussetzung desjenigen erscheint, was gefragt wird. S. Klotz ad Devar. S. 719. „Nach dieser Lage der Dinge muss ich doch die Frage aufwerfen" u. s. w. Rückert meint, Paulus lasse die Leser fragen: Wie also, wenn Paulus und Apollos unsere Häupter nicht sind, was sind sie denn? Allein P. pflegt Gegenfragen ausdrücklich als solche zu bezeichnen (15, 35. Rom. 9, 19 al.). — *τί*) bezeichnender als *τίς*; vrgl. V. 7. Es fragt, was sie ihrer Stellung nach seien. Vrgl. Plat. Rep. S. 332 E. 341 D. — *διάκονοι*) Diener sind sie, also nicht zu Parteihäuptern geeignet und bestimmt: *ἄλλος ἐστὶν ὁ δεσπότης, ἡμεῖς ἐκείνου δοῦλοι*, Theodoret. Vrgl. die entprechenden Bezeichnungen *δοῦλος*, *ὑπηρέτης*, *λειτουργός*. — *δι' ὧν*) „per quos, non in quos", Beng. Vrgl. Joh. 1, 7. Sie sind nur causae ministeriales in der Hand Gottes. — *ἐπιστεύσ.*) wie 15, 2, 11. Gal. 2, 16. Rom. 13, 11 *). —

τί, nach ℵAB Minusk. Vulg. It. Aeth. u. Lat. Vätern. Die Personennamen legten den Schreibern das Mascul. sehr nahe. — Die Ordnung *Παῦλος — Ἀπολλώς* entstand aus V. 4, vrgl. 1, 12. — Vor *διάκονοι* hat text. rec. *ἀλλ' ἤ*, welches aber durch das entscheidende Gegengewicht der Zeugen als Zusatz zur Bezeichnung des Sinnes: nil nisi erscheint. — V. 7. *ὁ φυτεύων* bis *καὶ τὸ πνεῦμα τ. θ.* V. 16 fehlen im griech. Texte von F u. in G. Beide Msc. lassen jedoch einen Raum frei; g bemerkt: deest in graeco. — V. 10. Text. rec.: *τέθεικα* (DELP), Tisch. VIII, Westc.-Hort: *ἔθηκα* (ABCℵ). — V. 12. *τοῦτον*) fehlt bei ℵABC* Sahid. Ambr. Getilgt von Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort. Das für den Sinn entbehrliche Wort ist durch DELP It. Syr. verhältnissmässig gut bezeugt. *ἀργύριον* für *ἄργυρον* nach BCℵ. — V. 13. *τὸ πῦρ*) Tisch., Westc.-Hort. *τὸ πῦρ αὐτό* nach ABCP Minusk. Sahid. u. m. Vätern. Dagegen lassen es eben die Zeugen, welche V. 12 *τοῦτον* darbieten, fort, denen sich noch ℵ zugesellt.

*) „gläubig geworden sind", was aber hier beziehungsweise sowohl in Betreff des Anfangs als auch der Weiterförderung des Glaubens zu verstehen ist. S. V. 6. Das Gläubigwerden begreift verschiedene Entwickelungsstufen in sich. Vrgl. Joh. 2, 11. 11, 15.

καί) und zwar. Nicht mit V. 6 ist καὶ — ἔδωκεν zu verbinden (Mosh., Markl. zu Lys. XII. S. 560 f.), weil V. 7 auf dieses καὶ — ἔδωκεν keine Rücksicht genommen ist. — ἑκάστῳ ὡς) wie 7, 17. Rom. 12, 3, ἑκ. hat den Nachdruck. — ὁ κύριος) jenem διάκονοι correlat, ist hier Gott, wie das Folgende, besonders V. 9. 10 beweist. Vrgl. 2. Kor. 6, 4. Theophyl., Rückert, Godet beziehen es auf Christus. Godet beruft sich auf 12, 5 und die Beobachtung, dass im N. T. κύριος allein in alttestamentlichen Citaten sich sicher auf Gott bezieht. Aber gerade unsere Stelle zeigt, dass die Beziehung von κύριος aus dem Zusammenhange zu ermitteln ist. Dazu hat ihre Verschiedenheit keine grundsätzliche Bedeutung, denn Gott wirkt in dem Gottesreiche und für dasselbe durch Christus. — Ueber dass ἀλλ' ἤ des Text. recept., nisi (wobei die Frage bis zu Ende des Verses fortgeht), s. z. Luk. 12, 51. 2. Kor. 1, 13.

V. 6. 7. Angabe der verschiedenen διακονία beider und der Abhängigkeit von Gott, in welcher der Erfolg ihrer Thätigkeit stehe, so dass keiner irgend eine selbständige Geltung habe, sondern nur Gott. — ἐφύτευσα etc.) Das Object ist nicht unbestimmt zu lassen (de Wette), sondern es ergiebt sich aus δι' ὧν ἐπιστεύσατε V. 5, nämlich: der Christenstand der korinthischen Gemeinde. Dieser ist als ein Gewächs gedacht (vrgl. Plat. Phaedr. S. 276 E.), welches, insofern Paulus die Korinther zuerst gläubig gemacht und die Gemeinde gestiftet hat, von Paulus gepflanzt, von Apollos aber, insofern er nachher zur Befestigung und Entwickelung des Glaubens der Gemeinde und zu deren Zunahme thätig gewesen, begossen*), von Gott endlich, insofern unter seinem Einflusse (ἰῆς γὰρ αὐτοῦ χάριτος τὸ κατόρθωμα, Theodoret) die Arbeit beider Erfolg und Gedeihen gehabt hat, mit Wachstum gesegnet ward. Dieses Wachsenmachen ist die Gnadenwirkung, ohne welche schon das „granum a primo sationis momento esset instar lapilli", Beng. Vrgl. Act. 16, 14. 14, 27. 1. Kor. 15, 10. — Beachte den betonten Wechsel des Aorist's und Imperf. Letzteres weist auf die stetig begleitende Wirksamkeit Gottes. — ἐστί τι) kann in dem Sinne: ist etwas von Belang, etwas Rechtes genommen werden (Act. 5, 36. Gal. 2, 6. 6, 3. Plat. Phaedr. S. 242 E. u. ö. Xen. Mem. 2, 1, 12). Angemessener aber der Entschiedenheit gegen alles Menschenansehen im ganzen Zusammenhang

*) Ambr., Augustin. Ep. 48 u. a. Väter beziehen ἐπότισεν auf das Taufen durch Apollos.

der Rede ist es, τι allgemein zu fassen (vrgl. 10, 19), so dass von beiden an und für sich (in Vergleich mit Gott) gesagt wird: sie sind nichts. — ἀλλ' ὁ αὐξ. θεός) nicht ἐστί τι (Godet), sondern: τὰ πάντα ἐστίν (1. Kor. 15, 28. Kol. 3, 11), was nach der Absicht des Ap. aus dem Vorherigen zu entnehmen ist. Kürzung des Gegensatzes, vrgl. 7, 19 u. s. überhaupt Kühner II, S. 1071. Stallb. ad Rep. S. 366 D. 561 B. Gut Theophyl.: διδάξας, ὅτι θεῷ δεῖ μόνῳ προσέχειν, καὶ εἰς αὐτὸν ἀνατιθέναι πάντα τὰ συμβαίνοντα ἀγαθά.

V. 8. 9. „Der Pflanzende hingegen und der Begiessende sind eins, jeglicher aber (damit geht die Rede zu dem neuen Punkte von der Vergeltung der Lehrer über) wird seinen eigenen Lohn" u. s. w. — ἕν εἰσιν) trotz der verschiedenen Arbeit ist der eine nicht etwas anderes als der andere, generisch nach einem im Texte bestimmten Verhältnisse (11, 5. Joh. 10, 30. 17, 11. 21), hier: insofern beide als Arbeiter, als Diener Gottes in gleichem Verhältnisse zu Gott stehen. Theodoret: κατὰ τὴν ὑπουργίαν. — ἕκαστος δὲ etc.) πρὸς γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον παραβαλλόμενοι ἓν εἰσιν· ἐπεὶ πόνων ἕνεκεν (d. i. angewandter Mühe und Arbeit halber) οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ ἕκαστος etc., Chrys. — ἴδιον) beide Male mit Nachdruck. Treffend Bengel: „congruens iteratio; antitheton ad unum". Das λήψεται aber bezieht sich auf die Vergeltung des letzten Gerichts, V. 13 f. — V. 9 giebt die Begründung, aber nicht für beide Hälften von V. 8, von denen die erste schon im Vorherigen erledigt ist (gegen Hofm., Holsten), sondern für den mit δέ eingetretenen neuen Gedanken ἕκαστος — κόπον. Der Ton liegt ganz auf dem dreimal vorangestellten θεοῦ. Denn da Gott es ist, dessen Gehülfen wir sind („eximium elogium ministerii", Calv.), Gott, dessen Ackerland, Gott, dessen Gebäude ihr seid: so kann es nicht anders als mit jenem ἕκαστος — κόπον seine Richtigkeit haben, und der angemessene Lohn („secundum laborem, non propter laborem", Calov.) kann keinem ausbleiben. — θεοῦ συνεργοί) denn wir (eure Lehrer) arbeiten mit Gott, dem obersten Herrn und Pfleger der Kirche, an einem Werke, welches eben die Förderung der Kirche ist. Die Erklärung: Arbeiter, die mit einander für Gottes Sache arbeiten (Estius vorschlagsweise, Beng., Flatt, Heydenr., Olsh.), ist nicht mit Berufung auf 1. Thess. 3, 2. Rom. 16, 3. 9. 21. Phil. 2, 25. 4, 3. (2. Makk. 14, 5. Plat. Def. S. 414 A. Dem. 68, 27. 884, 2. Plut. Per. 31. Bernhardy S. 171) als sprachlich falsch zu bezeichnen (Meyer, Godet), da die Präposition σύν in Com-

positis die Bedeutung des Gemeinsamen hat, ohne stets eine Relation zu fordern (2. Kor. 1, 24). Sachlich scheint diese Fassung sogar vorzuziehen, da die Arbeit des *διάκονος* doch nur uneigentlich als „Mitarbeit" in Beziehung auf Gottes Wirken gedacht werden kann. Die Wendung *συνεργὸς θεοῦ* kommt nur hier vor. — *θεοῦ γεώργ.* u. *θεοῦ οἰκ.* stellt die kor. Gemeinde, insofern sie der Gegenstand der Dienstwirksamkeit christlicher Lehrer ist, unter dem doppelten Bilde dar als ein Gott gehörendes Ackerfeld (*γεώργ.* Strabo 14. S. 671. Theag. b. Schol. Pind. Nem. 3, 21. Jes. 61, 3. Prov. 24, 30), welches bearbeitet, und als ein Gott gehörendes Gebäude (Eph. 2, 21), welches aufgeführt wird. — *οἰκοδομή* findet sich seit Aristoteles in der Literatur, auch in metaphorischem Sinne.

V. 10. Das erstere Bild (*γεώργ.*) hat dem Vorherigen zu Grunde gelegen (V. 6—8). Das zweite, neue Bild (*οἰκοδ.*) wird nun im Folgenden festgehalten bis V. 15, und zwar so, dass P. zuerst die Verschiedenheit von seiner und anderer Arbeit an diesem Baue angiebt, wodurch er den specifischen Werth seiner eigenen grundlegenden Arbeit sichert (9, 1 f. 2. Kor. 3, 1 f.), und dann auf die Verantwortlichkeit übergeht, welche die Fortbauenden tragen. — Die *χάρις* ist nicht das Apostelamt, mit welchem P. begnadet war (Rom. 12, 3. 15, 15. Gal. 1, 15 al.), da zum Gemeindestifter nicht ausschliesslich ein Apostel erforderlich war (Rom, Kolossä), sondern die eigentümliche Gnadenbegabung, welche er von Gott für seinen Beruf als Heidenapostel empfangen hatte; und er war sich bewusst, dass er eben zum rechten Grundlegen befähigt und bestimmt war, Rom. 15, 20. — Das pragmatische Gewicht der Worte *κατὰ — δοθ. μοι* ist das der Demuth für die folgende Aussage Vrgl. schon Chrys. u. Theophyl. — *ὡς σοφὸς ἀρχιτ.*) als ein solcher verfahrend, in dieser Qualität zu Werke gehend. Darin liegt die rechte, dem Zwecke des Gebäudes entsprechende Fundamentirung, deren Gegentheil die Sache eines unkundigen Architekten wäre. Ohne Fundament baut keiner, aber um dasselbe zweckgemäss zu benutzen, muss der Architekt *σοφός*, d. i. kunstverständig sein (Ex. 35, 10. — Plat. Phil. S. 17 C, de virt. S. 376 A, Pind. Pyth. 3, 115. 5, 115 Soph. Ant. 362). Ein *σοφὸς ἀρχιτέκτ.* war P. durch die Gnade Gottes. Wie treffend der Ausdruck gewählt ist, zeigt die Definition Plato's (Polit. S. 259): *ἐργατῶν ἄρχων παρεχόμενός γέ που γνῶσιν, ἀλλ' οὐ χειρουργίαν* (Edwards). — Was P. mit solchem Fundamente meine, sagt er selbst V. 11, Jesum Christum, ohne

welchen (sowohl objectiv: ohne dessen Erscheinung und Werk, als auch subjectiv: ohne dessen gläubige Aneignung) eine christliche Gemeinde nicht möglich ist. Diesen Grund hat Paulus gelegt, insofern er Christum zum Eigentum des Glaubensbewusstseins der korinthischen Gemeinde gemacht hat. Vrgl. z. Eph. 2, 20. — *θεμέλιον*) Das Masculinum *ὁ θεμέλιος* (s. V. 11; daher mit Ungrund von Ewald hier für Neutr. gehalten), von den alten Grammatikern (s. Wetst. zu V. 11) der *κοινή* zugesprochen, findet sich gewöhnlich nur im Plur., und zwar schon Thuc. 1, 93, 1. Im Singul.: 2. Tim. 2, 19. Apoc. 21, 19. Machon b. Athen. 8, S. 346 A. 3. Esr. 6, 20. — *ἄλλος δὲ ἐποικοδ.*) Damit ist nicht bloss Apollos (Holsten), sondern (vrgl. *ἕκαστος*) jedweder spätere Lehrer der Kor. gemeint: „nicht mein, sondern eines andern Geschäft ist das Aufbauen, das Weiterbauen". — *πῶς*) d. i.: mit welchen Materialien. S. V. 12. 13. Ohne Bild: „Jeder habe Acht, welchen Lehrstoff (nach Inhalt und Form) er anwendet, um die auf Jesum Christum gegründete Gemeinde in ihrer Heilserkenntniss und Lebensverfassung weiter zu fördern und auszubilden". S. z. V. 12. Das Bild wechselt nicht, wie man oft gemeint hat („ante fideles dixerat aedificium Dei, nunc aedificium vocat ea, quae in ecclesia Christiana a doctoribus docentur", Grot.), sondern die *οἰκοδομή* ist, wie vorher, Christus, der lebendige Glaubensgrund der Gemeinde, welcher weiter aufgebaut, d. h. im christlichen Glauben und Leben fortgebildet ist durch die Arbeit der späteren Lehrer (12, 12 f.). Nicht die Gemeinde als solche (Meyer), sondern die auf verschiedene Weise weiter erbaute Ueberzeugung der Gemeinde liegt der Vergleichung zu Grunde. — Statt des Indic. *ἐποικοδομεῖ* wäre nach *πῶς* der Conjunctiv *ἐποικοδομῇ* correct. Vrgl. 7, 32.

V. 11. *Γάρ*) rechtfertigt die vorherige Mahnung, insofern sie ausschliesslich dem Aufbauenden gegeben ist; denn mit dem Grundlegenden sei es eine ganz andere Sache, der könne nicht anders als u. s. w.; mit dem Aufbauenden aber verhalte es sich so, wie V. 12 f. darstellt. Ein Zwischengedanke zur Erklärung des *γάρ* ist nicht einzutragen (z. B. Hofm., dass es sich bei allen anderen nur um ein richtiges Draufbauen handele). Vielmehr verhält sich V. 11 nur vorbereitend zu V. 12, wo dann das mannichfache *πῶς* des *ἐποικοδομεῖν* dargestellt wird. — *δύναται*) „kann", nicht: „darf" (Grot. u. a.); denn es ist ja von der christlichen Gemeinde die Rede, deren Bau eines anderen Fundamentes unfähig ist. — *παρὰ τὸν κείμενον*) d. i. verschieden von

dem, welcher liegt. Ueber *παρά* nach *ἄλλος* in diesem Sinne s. Krüger zu Dion. S. 9. Stallb. zu Phileb. S. 51. Ast Lex. Plat. III. S. 28. Der vorhandene Grund ist der, welchen Paulus gelegt hat (nach V. 10, so z. B de Wette, Neand., Maier, Hofm.). Allerdings ist es religiös unmöglich, einen andern Grund als den bereits liegenden zu legen; auch Paulus konnte es nicht. Daher ist Meyer's Erkl. als sachlich berechtigte anzuerkennen: der *κείμενος θεμέλιος* ist von Gott (so auch Rückert u. Olsh.) gelegt, nämlich Jesus Christus selbst, das fundamentum essentiale, er, welchen Gott gesandt und welchen er sterben liess, auferweckte, erhöhete und uns dadurch zur Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. (1, 30), nach einem verwandten Bilde zum Eckstein (Eph. 2, 20. Matth. 21, 42. Act. 4, 10 f. 1. Petr. 2, 6) gemacht hat. Vrgl. 1. Tim. 3, 16. Gewiss ist dies das objective Fundament, welches für die ganze Christenheit liegt. Hier aber will doch der Ap. betonen, dass dieses objective Fundament des Glaubens in der Gemeinde wirklich gelegt sei, insofern ihr Gründer Christum den Subjecten aneignete, zum Inhalte ihres Glaubensbewusstseins machte und dadurch ihren christlich-kirchlichen Charakter herstellte. — Beachte noch, dass P. *Ἰησοῦς Χριστός* wohl mit Absicht gesagt hat, den geschichtlich erschienenen persönlichen Christus nachdrücklich bezeichnend. Dieses *ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* ist die Summe des christlichen Grundbekenntnisses, Joh. 17, 3. Phil. 2, 11. Act. 4, 10 f.

V. 12. *Δέ*) stellt weiterführend das Verhältniss des Aufbauenden dem des Grundlegenden (V. 11) gegenüber. Die bildliche Ausführung gewinnt an Lebhaftigkeit durch das Asyndeton. Vrgl. dazu Krüger und Kühner zu Xen. Anab. 2, 4, 28. Winer § 58. 7. S. 484. — Betreffs des Vergleichungspunktes ist zu beachten: 1) Es ist nicht von mehreren Gebäuden die Rede*), als ob der *θεμέλιος* nicht eines Hauses, sondern einer Stadt wäre (Billr.). Dagegen entscheidet V. 16 so wie der Umstand, dass die Vorstellung, Christus sei das Fundament einer Gottesstadt, dem N. T. fremd ist. 2) Das Bild ist nicht über die Worte hinaus zu zerlegen (wie z. B. Grot. that: „Proponit ergo nobis domum, cujus parietes sint ex marmore, columnae partim ex auro partim ex argento, trabes ex ligno, fastigium vero ex stramine et culmo"), sondern es stellt ein auf dem vom Baumeister ge-

*) So auch Wetst.: „Duo sunt aedificia, domus regia et casa rustici, quae distinguuntur".

legten Fundamente sich erhebendes Gebäude dar, zu dessen Herstellung die verschiedenen Bauleute nach Einsicht und Vermögen verschiedene Baustoffe anwenden, die werthvollsten und haltbarsten bis herab zu den geringsten und haltlosesten. Was die Bestimmung der verglichenen Grössen anlangt, so scheiden sich die Erklärer in zwei Gruppen, je nachdem sie an Personen oder an Lehrarbeit denken, deren Schicksal im Bilde beschrieben wurde. An sich ist beides möglich, wie auch die Saat in den Gleichnissen der Evangelien bald auf das Wort Gottes bald auf die vom Worte Gottes Erzeugten geht. Hier jedoch entscheidet der Zusammenhang für das erstere. Die neben einander gestellten Beispiele von Baustoffen bedeuten die verschiedenen Lehrstoffe, welche von Lehrern angewendet und mit dem Glauben an Christum in Verbindung gesetzt werden, um die christliche Bildung der Gemeinde zu entwickeln und zu vollenden *). Sie sind entweder, wie Gold, Silber und köstliche Steine (Marmor u. dergl., 1. Kön. 5, 17, vielleicht auch Edelsteine Jes. 54, 11. 12), von hohem Werthe und unvergänglicher Dauer, oder aber, wie Hölzer, Heu, Halm (*καλάμη*, nicht gleich *κάλαμος*, Rohr; s. Wetst. u. Schleusn. Thes., zur Sache Verg. Aen. 8, 654: Romuleoque recens horrebat regia culmo), von geringem Werthe und vergänglich **), so dass sie, während jene bei der Prüfung in ihrer ewigen Wahrheit bestehen, zu nichte, d. i. als nicht zur ewig bleibenden *ἀλήθεια* gehörig offenbar werden und keinen Bestandtheil der dann eintretenden vollkommenen Erkenntniss (13, 12) ausmachen. In der Hauptsache erklären so Clem. Al., Ambros., Lyra, Thomas, Erasm., Luther, Beza, Calvin, Grot., Estius, Calov., Neander, de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Godet. Vrgl. Theodoret: *τινὲς περὶ δογμάτων ταῦτα εἰρῆσθαι τῷ ἀποστόλῳ φασίν.* Doch ist bei dieser Deutung zu beachten: 1) dass die einzelnen Materialien nicht auf bestimmte namhafte Dogmen gedeutet werden, obwohl im allgemeinen die stufenweise Verschiedenheit der Bestandtheile der beiden Classen nicht zu verkennen ist; 2) dass die zweite Classe keine geradezu widerchristlichen Lehren in sich fasst ***) (daher v. 15; *αὐτὸς δὲ σωθήσεται*);

*) Treffend Luther's Glosse: „Das ist vom Predigen und Lehren gesagt, die zu des Glaubens Besserung oder Geringerung gelehrt werden".

**) Vrgl. Midr. Tillin 119, 51 von Irrlehrern: „Sicut foenum non durat, ita nec verba eorum stabunt in saeculum".

***) Gut charakterisirt Estius die zweite Classe als doctrina minus sincera minusque solida, veluti si sit humanis ac philosophicis aut etiam judaicis opinionibus admixta plus satis, si curiosa magis quam

3) dass P. die Früchte des Weiterbauens in der sittlich und religiös fruchtbaren Gesinnung der Gläubigen anschaut. Diejenigen, welche nicht an die Lehrarbeit und ihre Ergebnisse, sondern an Personen bei den Bildern denken, kommen zu sehr verschiedenen Bestimmungen. Am nächsten der vertheidigten Fassung stehen Orig., Augustin., Hieron., Chrys., Theodoret, Theophyl., Photius, Osiander, Billr., welche an die durch Führung des Lehramtes hervorgerufenen Früchte in der Gemeinde denken, aber schief ist es, die Bilder von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Zuhörer zu erklären (Theodoret: Gold u. s. w. bezeichne *τὰ εἴδη τῆς ἀρετῆς*, Holz u. s. w. *τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς, οἷς ηὐτρέπισται τῆς γεέννης τὸ πῦρ*), oder von den würdigen und unwürdigen Gemeindegliedern selbst, welche von den Lehrern gebildet würden (Pelag., Bengel, Schott). So auch Hofm. z. St. u. schon Schriftbew. II, 2. S. 124. Gegen diese Deutungen spricht 1) die dadurch bewirkte Inconcinnität des Bildes. Denn ist der Grund, welcher gelegt wird, der Inhalt der ersten Verkündigung, Christus der gekreuzigte, so muss das Material des Fortbauens der Inhalt der weiteren Lehrarbeit sein; 2) stimmen diese Deutungen mit dem Sinne des zuerst gebrauchten Bildes vom Begiessen nicht; 3) würde, wenn das *ἔργον*, welches verbrennen wird (V. 15), der bezügliche Theil der Gemeinde sein soll, nicht dazu passen, dass der betreffende Lehrer, welcher dies verschuldet hat, gleichwohl noch die Heilsrettung erlangen wird. Von sonstigen Erklärungen verdienen noch folgende Erwähnung: Rückert, auf eine be-

---

utilis etc. Vrgl. Erasm. Paraphr., welcher besonders an die „humanas constitutiunculas de cultu, de victu, de frigidis ceremoniis“ denkt. Es sind überhaupt alle Lehrentwickelungen, Speculationen u. s. w., welche, obwohl in das zeitliche Lehrgebäude eingefügt, doch bei der letzten Vollendung am Tage des Herrn sich nicht bewähren und nicht als Bestandtheile der vollkommenen Erkenntniss mit eintreten, sondern dann, statt die endgeschichtliche Katastrophe probehaltig zu überdauern wie die mit dem Golde u. s. w. verglichenen Lehren, als nicht zur göttlichen Heilswahrheit gehörige Stücke enthüllt und hinfällig werden. Solche Stücke hat mehr oder weniger auch jede Kirche mit in ihrem menschlich festgestellten Lehrgebäude, und dieselben je mehr und mehr zu erkennen und auszuscheiden nach der Schrift, ist die Aufgabe der Fortentwickelung, welcher keine Kirche bis zum Tage jener letzten Krisis sich verschliessen soll, am wenigsten die evangelische mit ihrem centralen Schriftprincip, welches ihren beständigen protestantischen Charakter bestimmt und regelt. Fein erinnert Edwards in diesem Zusammenhange an Luthers Urtheil über den Jacobusbrief als einer „strohernen Epistel“. Der Ausdruck ist wohl durch u. St. veranlasst.

stimmte Deutung verzichtend, will sich nur an die allgemeine Wahrheit halten: von der Art und Weise, in welcher das Lehramt geführt werde, hange es ab, ob der Lehrer Lohn oder Schaden haben werde; wer auf guten Grund (? vielmehr: auf den Grund) in rechter Art weiter baue, habe Lohn davon; wer Ungehöriges und Unhaltbares hinzuthun wolle, nur Verlust und Schaden. Aber das überlegt ausgeführte Bild fordert eine bestimmtere Deutung. Es fordert zu einem Urtheil darüber auf, worin das in rechter Art geschehende Weiterbauen bestehe, und was ungehörig und unhaltbar hinzugethan werde. Olshausen deutet nicht von der Lehrwirksamkeit, sondern von der (rechten oder verkehrten) individuellen Thätigkeit der Heiligung von Seiten jedes Gläubigen überhaupt. Unrichtig, weil, wie V. 6 f. der Pflanzende und Begiessende, so hier der Grundlegende und Aufbauende Lehrer sein müssen, und weil der Bau die Gemeinde ist (V. 9), welche gebaut wird (V. 9. 10). Diese Vorstellung von der Gemeinde aber als eines Baues mit persönlichem Grunde (Christus) und aus Personen bestehend (vrgl. 2. Tim. 2, 20. 1. Petr. 2, 4 f.) bleibt auch bei der vorgeschlagenen Fassung bestehen. Denn das Weiterbauen auf dem gelegten persönlichen Grunde, theils mit Gold u. s. w., theils mit Holz u. s. w. ist eben die Lehrarbeit, durch welche die Entwickelung und Erweiterung der aus Personen bestehenden Gemeinde verschiedenwerthig beschafft wird. Das ἐποικοδομεῖν geschieht an den Personen durch Lehren, welche die Baustoffe sind. S. vorher.

V. 13. Nachsatz: „so wird, was jeglicher an dem Bau gearbeitet hat (τὸ ἔργον), nicht verborgen bleiben“ (φανερὸν γενήσ.). Nun die Begründung dieser Versicherung: ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, sc. ἑκάστου τὸ ἔργον. Der Tag ist der Tag der Parusie (vrgl. 2. Thess. 1, 10. Rom. 13, 12. Hebr. 10, 25), was aus dem Folgenden bis V. 15 einleuchtend ist. So richtig Tertull. c. Marc. 4, 2. Orig. de princ. 2, 11. 6 (πῦρ καθάρσιον), Cypr. ep. 4, 2. Lactant. Inst. 7, 21. Hilar., Ambr., Sedul., Chrys., Theodoret, Theophyl., die Katholiken (welche jedoch zum Theil zu Gunsten des Fegefeuers den Todestag daraus machen), Bengel, Rückert, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Hofm., Godet, Edwards, welcher auch auf die Anspielung in der Didache § 16 aufmerksam macht: καὶ ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας. Willkürlich ist die Deutung von Lightf., Schoettg. u. a. auf die Zerstörung Jerusalems, welche die Nichtigkeit der jüdischen Lehren enthüllen werde; ebenso die Deutungen

von der Zeit überhaupt (vrgl. dies docebit; *χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν μόνος*, Soph. O. R. 608. Stob. Ecl. I. S. 234, — so z. B. Grot., Wolf, Wetst.), oder von der Zeit der hellen evangelischen Erkenntniss (Erasm., Beza, Calvin), oder vom dies tribulationis (Augustin., Calov.). — *ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλ.*) Für *ὅτι* ist weder *ὅτε* *) zu lesen (Bos, Alberti), noch steht jenes für dieses (Pott), sondern es ist causativ: weil er in Feuer geoffenbart wird, — der Tag nämlich (Rückert, Olsh., de Wette, Hofm., Edwards, Godet), nicht: *τὸ ἔργον*, wie nach Ambros. u. Oecum. Luther u. a. wollen; denn so wäre es eine Tautologie mit dem Folgenden. Beng. denkt als Subject *ὁ κύριος*, was nur sehr willkürlich aus *ἡ ἡμέρα* entlehnt wird, da der ganze Context nicht von Christo selbst redet. — *ἐν πυρί*) d. i. von Feuer umfangen (s. Bernhardy S. 209. Matthiae S. 1340), so dass Feuer das Element ist, worin die Offenbarung des Tages vor sich geht. Denn Christus bei seiner nahen Parusie erscheint *ἐν πυρὶ φλογός* (2. Thess. 1, 8. Vrgl. Dan. 7, 9. 10. Mal. 4, 1), d. i. von flammendem Feuer umgeben (was nicht mit Vielen: unter Blitzen auszudeuten ist; vrgl. vielmehr schon Ex. 3, 2 f. 19, 18) vom Himmel kommend. Es ist dieses Feuer aber nicht, wie Chrys. will, das der Gehenna (Matth. 6, 22. 29 al.); denn Christus erscheint in demselben, und es ergreift jedes *ἔργον*, auch das goldene u. s. w. und erprobt jedes, indem es das eine unversehrt lässt, das andere verzehrt. An der richtigen Fassung von *ἡ ἡμέρα* scheitern die Erklärungen vom Zorne Gottes wider die Juden (Lightf.), vom heil. Geiste, welcher erprobe, „quae doctrina sit instar auri et quae instar stipulae“ (Calvin), vom Feuer der Trübsal und Verfolgung (Augustin de civ. D. 21, 26, Erasm. u. a., vrgl. Jes. 48, 10. 1. Petr. 1, 7. 4, 12. Sir. 2, 5), und von einem fortgehenden geistigen Läuterungsprocesse der Kirche (Neand.). Ueberhaupt liegt es dem Ap. fern eine sachliche Beschreibung der Vorgänge bei der Parusie geben zu wollen (s. z. V. 15). Er beschreibt bildlich die Bauabnahme. Die Idee ist daher: „Die Entscheidung am Tage der Parusie wird es ausweisen, wie und mit welchem Erfolge jeder als Lehrer gearbeitet hat; hat einer Treffliches und Unvergängliches gelehrt, so wird dasselbe, als zur göttlichen *ἀλήθεια* gehörig, diese Entscheidung bestehen und überdauern; hat einer Geringwerthiges und

*) Dass oft beide Worte wirklich von den Schreibern verwechselt sind, s. b. Schaef. ad Greg. Cor. S. 491. Kühner zu Xen. Anab. 1, 4. 2.

Vergängliches gelehrt, so wird dieses durch die Entscheidung jenes Tages ausser Bestand treten, hinfällig und zu nichte werden (vrgl. z. V. 12)". Diese Idee kleidet Paulus, seinem Bilde von einem Gebäude angemessen, in die Form: „An dem Tage des Herrn wird das Feuer, in welchem er sich offenbart, das Gebäu ergreifen, bei welcher Feuersbrunst dann diejenigen Bautheile, welche golden, silbern und von köstlichem Gestein sind, unversehrt stehen bleiben, die aber, welche aus Holzstücken, Heu, Rohr bestehen, verbrennen werden". — *ἀποκαλύπτεται*) Die Folge dieses Enthüllungsactes ist jenes *δηλώσει*. Das Praes bezeichnet das Ereigniss als zweifellos; der Satz ist ein Axiom. — *καὶ ἑκάστου* etc.) nicht mit *ὅτι* zusammenhängend (Rückert), sondern mit dem Futursatze *ἡ γὰρ ἡμ. δηλ.* — *ἔργον* kann Nominat. (Theophyl., Oec.) oder Accus. (de Wette, Osiand., Ewald) sein; wahrscheinlich letzteres, denn auch sonst schaltet Paulus mit *ὁποῖον* eine Nebenbestimmung ein. Gal. 2, 6. Meyer zieht den Acc. vor. Die Rede schreitet vom allgemeinen zum besondern fort: Der Tag wird's ausweisen, nämlich was jeder gearbeitet hat, und (nun die bestimmte Angabe der Qualität): eines jeglichen Werk, wie es beschaffen ist, — das Feuer selbst wird es erproben. — *τὸ πῦρ αὐτό*) ignis ipse (s. d. krit. Anm.), d. i. das Feuer (in welchem die *ἀποκάλυψις* des Tages geschieht) durch seine eigene Wirkung, ohne anderweitige Vermittelung. Wegen der Nachstellung von *αὐτό* s. Bornem. ad Xen. Mem. 2, 5, 1. Als zurückweisendes Object von *δοκιμάσει* genommen (Hofm.), wäre es an sich überflüssig und der straffen, gedrungenen Ausdrucksweise der ganzen St. weniger entsprechend. — *δοκιμάσει*) „probabit, non: purgabit. Hic locus ignem purgatorium non modo non fovet, sed plane extinguit", Beng.*).

V. 14. 15. Art und Folge dieses *δοκιμάσει*. — *μενεῖ*) „unversehrt bleiben wird"; nicht *μένει* (Text. rec.), denn V. 15 entspricht *κατακαήσεται*. — *μισθὸν λήψ.*) nämlich für seine Bauarbeit (ohne Bild: Lehrerlohn) von Gott, an dessen *οἰκοδομή* er gearbeitet hat. Rückert meint, Paulus trete

*) Für die Mythologie des Fegefeuers ist diese und die folgd. V. der locus probans Vrgl. Greg. Magn. dial. 4, 39. Wie wenig beweiskräftig die Stelle dafür ist, erkennen von kathol. Exegeten Estius und Maier an. Dagegen spricht noch in's besondere: 1) zu *ἀποκαλύπτεται* ist *ἡμέρα* zu ergänzen, 2) es handelt sich nur um die Lehrer, 3) es handelt sich nicht um eine Busse oder Reinigung, sondern um eine Probe, 4) das Feuer wirkt bei dem Acte der Parusie. Vrgl. Edwards und vor ihm Scaliger und Calov.

hier stark aus dem Bilde; denn nicht erst, wenn das Werk im Feuer unversehrt bleibe, werde der Bauende bezahlt. Allein der Bau ist noch in der Arbeit bis zur Parusie, so dass vor derselben kein Lohn erfolgen kann. Das Feuer der Parusie ergreift aber den noch in der Arbeit befindlichen Bau, und nun erhält nur der Lohn, dessen bislang gearbeitetes Werk sich als feuerfest bewährt. — Ueber die Form κατακαήσεται, niedergebrannt werden wird (vrgl. 2. Petr. 3, 10), statt des attischen κατακαυθήσεται s. Thom. M. S. 511. — ζημιωθήσεται) Meyer, Edwards, Godet ergänzen τὸν μισθόν, d. i. frustrabitur praemio. Vrgl. z. ζημιοῦσθαί τι, etwas einbüssen, Matth. 16, 26. Luk. 9, 25. Phil. 3, 8 u. s. Valck. ad Herod. 7, 39. Einfacher fasst man es im Sinne von multari. Das Wort klingt ebenso wie σώζεσθαι ὡς διὰ πυρός an Ausdrücke gerichtlicher Praxis (Valck., Heinrici z. d. St.). Der Gedanke ist: er wird als Strafe die Vernichtung seines Werkes erfahren. Seine Strafe besteht in der bitteren Erkenntniss, umsonst gearbeitet zu haben. An Entsetzung (Grot.) ist nicht zu denken, da von der Zeit der Parusie die Rede ist. Das ζημ. mit Vulg. (Hofm.), durch detrimentum patietur zu erklären, ergiebt eine zu unbestimmte Vorstellung, die doch erst aus dem Gegensatz von μισθ. λήψ. der nähern Sinnbestimmung bedürfte. — αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός) Um nicht missverstanden zu werden, als spreche er mit seinem ζημιωθήσεται solchen Lehrern die Theilnahme am künftigen Messiasheile überhaupt ab, fügt Paulus hinzu: er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch wie durch Feuer hindurch. αὐτός hat seine Beziehung auf das Loos des Werks; jenes geht unter, er selbst aber u. s. w. Unrichtig meint Rückert, der Bauende sei jetzt als Bewohner gedacht. Paulus stellt sich den Bauenden vielmehr noch mit dem Werke, welches er aufgebaut, in dem Hause beschäftigt vor: da ergreift das Feuer das Haus; er flieht und findet noch Rettung, jedoch nicht anders eben, als wie man durch Feuer hindurch gerettet wird. Eine solche Rettung pflegt mit Angst und schmerzlicher Verletzung verknüpft zu sein; daher die Idee dieser bildlichen Darstellung ist: er selbst aber wird die messianische σωτηρία *) erlangen, jedoch nur

*) Denn er hat ja das Fundament beibehalten. Das messianische Heil aber ist die Gnadengabe für die an Christum Glaubenden überhaupt, während die „Lehrerseligkeit“ als μισθός (was die σωτηρία an und für sich überhaupt nicht ist) ein besonderer hoher Grad des Glücks im Messiasreich sein muss. Vrgl. Dan. 12, 3. Matth. 19, 28. Diese Erwartung entspricht dem apostolischen Selbstgefühl (9, 15 f.) und

dermassen, dass die Katastrophe der Parusie höchst angstvoll für ihn sein und nicht ohne empfindliche Beeinträchtigung des Heilsgewinns für ihn ablaufen wird. Mit der Hauptsache dieser Deutung, dass nämlich σωθήσ. auf die messianische σωτηρία ziele, stimmen die Meisten überein. Andererseits haben Mehrere, wie Rosenm. u. Flatt, das Futur von der Möglichkeit gefasst (was schon die beiden vorherigen Futura hätten verwehren müssen), und Grot.*) hat einen problematischen Sinn (ebenfalls dem bestimmt behauptenden Sinne jener Futura entgegen) untergeschoben: „In summo erit salutis suae periculo. Etsi eam adipiscetur (quod boni ominis causa sperare mavult apostolus), non fiet id sine gravi moestitia ac dolore". Ablehnen darf man aber nicht mit Meyer die Vergleichung sprichwörtlicher Wendungen mit ὡς διὰ πυρός („mit genauer Noth" s. Grot. u. Wetst. z. St., Valck. S. 157). Vrgl. Jes. 43, 2. Amos 4, 11. Zach. 3, 2. Jud. 23. Denn ist auch das Bild mit Rücksicht auf V. 13 gewählt, so genügt doch nicht die Berufung auf Joh. 1, 14, ὡς im Sinne des כ veritatis hier zu rechtfertigen. Fremdartig ist die Beziehung auf das Feuer des Zornes Gottes (Hofm.), da ja nach dem Texte das nämliche Feuer das Werk des einen wie das des andern ergreift, aber das eine als beständig bewährt, das andere verzehrt. Gut erläutert Beng. die Sache durch das Beispiel eines Schiffbrüchigen: „ut mercator naufragus amissa merce et lucro servatur per undas". Andere (Chrys., Oecum., Theophyl.): er wird erhalten werden, so jedoch, als einer, der durch das Feuer der Hölle hin erhalten, nämlich ewig darin gequält wird. So im wesentlichen wieder Maier; aber entschieden falsch, theils weil nach V. 13 πῦρ keine Beziehung auf das höllische Feuer gestattet, theils weil σώζεσθαι, das ständige Wort von der Rettung zum Messiasheile, am wenigsten in einem die Entscheidung der Parusie darstellenden Gemälde etwas anderes andeuten kann. Letzteres ist auch gegen Schott's (a. a. O. S. 17) Erklärung: „er selbst wird zwar darum nicht vernichtet, er bleibt, aber so wie ein durch die Feuerflamme Hindurchgegangener (empfindlich Verletzter)", womit das göttliche Strafgericht bezeichnet werde, dem ein solcher Lehrer am Tage des Gerichts an-

---

den Aufschlüssen Jesu. Vrgl. die Parabel von den Talenten Matth. 25, 14 f. Ein zu bestimmter Ausdruck wird dieser Aussicht jedoch von Meyer gegeben, der nach Matth. 20, 16 die ἔσχατοι mit den Unprobehaltigen gleich setzt.

*) So schon Theodor Mopsv.: ἀλλὰ καὶ ἂν σώζηται διά τινα ἑτέραν αἰτίαν σώζειν αὐτὸν δυναμένην.

heimfalle. Dagegen ist auch, dass das Strafgericht, da es ja in's Feuer versetzt, nicht als ein Durchgegangensein durch's Feuer abgebildet werden kann.

V. 16—23*). Warnende Ansprache an die Leser: und zwar 1) Vorbereitung durch die Erinnerung an die Straffälligkeit der Verführung zu sectirerischem Treiben, welche den Verderb des Tempels Gottes bewirkt, V. 16. 17; 2) Ermahnung, die Quelle dieses Treibens durch Ausscheiden der gotteswidrigen Weltweisheit zu verstopfen V. 18—20; 3) grundsätzliche Erledigung der Irrungen des Parteitreibens (V. 21—23).

V. 16. 17. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι* etc.) könnte nur dann Begründung von V. 15 sein (Billr.), wenn die Auslegung des Chrys. von *σωθήσεται — πυρός* oder Schott's Modification derselben (s. z. V. 15) richtig wäre**). Da dies aber unbegründet ist, und da der Begriff *σωθήσεται*, obgleich durch *οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός* beschränkt, doch nicht einmal relativ dem *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός* V. 17 subsumirt sein kann, weil die *φθορά* das Gegentheil der *σωτηρία* ist (Gal. 6, 8), so muss diese Verbindung aufgegeben werden. Wollte man mit anderen annehmen, die Rede gehe hier von den auf's Fundament Bauenden auf die widerchristlichen Lehrer über, „qui fundamentum evertunt et aedificium destruunt" (Estius, Hofm. u. a.), so würde man eben so sehr die ausdrückliche Bezeichnung der Fundamentzerstörung, die aber in Korinth gar nicht statt fand, als insonders die Bezeichnung des gegensätzlichen Verhältnisses zum Vorherigen vermissen; Paulus müsste wenigstens, um verstanden zu werden, gleich nach V. 15 etwa fortgefahren haben: *εἰ δέ τις φθείρει* etc. Daher beginnt mit V. 16, und zwar in beabsichtigtem Asyndeton um so energischer eintretend, ein neuer Theil der Rede. Vorher hatte Paulus den Lesern — um sie das Verkehrte ihres dünkelhaften Parteitreibens erkennen zu lassen

---

*) Zur Textkritik: V. 17. *τοῦτον*) ℵBCLP Uebers. Vät., von Tisch. VIII. Westc.-Hort aufgenommen. Lachm., Rückert: *αὐτόν* (ADEFG Minusc. Syr. It. Vulg.). Nach *εἴτις* im Vordersatze bot sich *αὐτόν* im Nebensatze als das Gewöhnlichere dar. *φθείρει* (DEFG), *φθερεῖ* ABCℵ Cyp. (disperdet), Tert. (vitiabit). So mit Recht Tisch. VIII., Westc.-Hort. — V. 22. *ἐστιν*) von Griesb. beanstandet und von Lachm., Tisch., Westc.-Hort getilgt. Es ist aus V. 21 wiederholt.

**) Dieses auch gegen Ewald's Fassung des Zusammenhangs: Wundert man sich, dass das Loos eines solchen Lehrers so hart sein soll, so bedenke man, von welcher Heiligkeit sein Arbeitsgebiet ist.

(4, 6) — das Verhältniss der Lehrer zur Gemeinde, als einer *οἰκοδομὴ θεοῦ* dargelegt. Aber noch hat er ihnen nicht zu Gemüthe geführt, was für eine *οἰκοδ. θεοῦ* sie seien, nämlich der Tempel Gottes (daher *ναός* den Nachdruck hat). Das thut er nun, um sie auch noch die Straffälligkeit ihres sectirerischen Uebermuthes fühlen zu lassen, indem er, nach Beendigung der vorherigen Entwickelung von der Verantwortlichkeit der Lehrer, anhebt: Wisst ihr nicht*), was für ein Gebäude Gottes ihr seid, nämlich Tempel Gottes? Die Frage giebt herb das erregte Erstaunen des Ap. wieder; das Parteitreiben der Kor. schien eine solche unbegreifliche Unbekanntschaft vorauszusetzen, vrgl. 5, 6. 6, 15 f. 9, 13. 24. So enthält sie mit dem daran geknüpften V. 17 die plötzliche, mit heiligem Ernst anfassende Vorbereitung auf die folgende Ermahnung V. 18 f. — *ναὸς θεοῦ*) Paulus denkt nicht (Theodoret u. a.) an mehrere Gottestempel (was der altheiligen Idee des einen Nationaltempels, die ihm wohl vorschwebte, fremd wäre, s. Philo de monarch. 2. S. 634), sondern jede Christengemeinde ist ihm grundsätzlich nach ihrem geistlichen Gehalte Tempel Gottes, die realisirte Idee einer wahrhaften Verehrungsstätte desselben. Jede Christengemeinde darf daher so beschrieben werden (Eph. 2, 21. Ignat. ad Eph. 9. S. 1. Petr. 2, 5; Barnab. 4), da sie aus vom Geiste erfüllten und geleiteten Persönlichkeiten besteht, welche für sich betrachtet gleichfalls ein Gottestempel sind (6, 19. Ignat. ad Phil. 7). In letzterer Hinsicht ist die namentlich der jüngeren Stoa geläufige Vorstellung von Tempeln, welche die Frommen seien, zu vergleichen (Valer. Max. 4, 7. 1. al. b. Elsner u. Wetst.). Das Verhältniss der Gemeinde und der Gemeindeglieder ist mit Bezug auf das Bild gut von Hervaeus (bei Edwards) bestimmt: Simul omnes unum templum et singula templa sumus, quia non est deus in omnibus quam in singulis major. Damit erledigt sich jeder Grund, diese Worte als Glosse und Missverstand von 6, 19 zu betrachten (Michelsen bei Baljon). — *καὶ τὸ πνεῦμα*) reiht an (*καί* ist das explicative und), inwiefern sie *ναὸς θεοῦ* seien. Gott, wie er den wirklichen Tempel durch die שכינה erfüllt (Jes. 6. Buxt. Lex. Talm. S. 2394), weilt und wirkt in dem idealen Tempel der Christengemeinde dadurch, dass

*) Diese lebhaft fragende Wendung, so häufig sie in diesem Briefe ist, findet sich sonst bei P. nur zweimal im Römerbrief (6, 16. 11, 2). Sie vergegenwärtigt eine der Gemeinde bekannte Wahrheit und ist daher als eine Erinnerung an des Ap. grundlegende Verkündigung zu betrachten.

der Geist, in welchem sich Gott selbst mittheilt, darin gegenwärtig lebt und waltet als schöpferische Kraft in den Herzen der Gläubigen (Rom. 8, 9. 11. 2. Tim. 1, 14). Aber darum ist nicht ἐν ὑμῖν auf die Individuen nach ihrem Gegensatze zum Ganzen zu beziehen (Rückert); denn die Gemeinde V. 17 als solche ist der Tempel (2. Kor. 6, 16 f. Eph. 2, 21 f. Ez. 37, 27). — Des Artikels, welcher erst V. 17 zurückweisend hinzutritt, bedurfte ναός, eben weil nur ein ναὸς θεοῦ vorhanden ist, nicht. Vrgl. 2. Kor. 6, 16. Eph. 2, 21. Sap. 3, 14. 2. Makk. 14, 35. Sir. 51, 44.

V. 17. *Εἴ τις — ἅγιός ἐστιν*) Nach Meyer (Godet bedingt) ist dies vom wirklichen Tempel gesagt, wo dann erst im folgenden οἵτινές ἐστε ὑμεῖς die Anwendung auf die Gemeinde, als den idealen Tempel liegt. Als Verderb des Tempels ward jede levitische Verunreinigung, so wie jede Beschädigung der Baulichkeiten und selbst jede Verwahrlosung in der Bewachung und Beaufsichtigung betrachtet. Maimon. de domo electa 1, 10. 7, 7. Deyling Obss. II. S. 505 f. Der anerkannte allgemeine Grundsatz werde sodann auf die christliche Gemeinde angewandt. Jedoch fordert das φθείρει im ersten Gliede, das schon von Hesych. im Sinne von πλανᾶν genommen wird, auch für das erste Glied die concrete Beziehung auf die Gemeinde, es dient also zur Charakteristik der hier gerügten verderblichen Einwirkung, während φθερεῖ, das mit Nachdruck das zweite Glied einführt, das entsprechende Thun Gottes bezeichnet (vrgl. Hofm.). Letzteres deutet auf den zeitlichen Untergang, die Todesstrafe, welche Gott über den Verderber seines Tempels bringen wird, wie φθείρω oft bei d. LXX. von dem mit dem Untergange strafenden Gotte gebraucht ist. Vrgl. Gen. 6, 13. Mich. 2, 10. 1. Reg. 2, 27 al. — τίς geht nicht auf das Ich selbst, welches ein Tempel Gottes ist und sich selbstmörderisch gegen das πνεῦμα als seinem Wesen fremdes Element wendet (Holsten). Wie fern dem Ap. dieser Gedanke liegt, zeigt das Loos, das er dem unbedachten Baumeister zuschreibt (3, 15, vrgl. Godet) und die Warnung vor den Verstörern christlicher Lauterkeit 2. Kor. 11, 3. — ἅγιος) als Gottes Wohnung, also unverletzlich und ohne schwere göttliche Strafe nicht zu verderben. — οἵτινές ἐστε ὑμεῖς) von welcher Beschaffenheit (nämlich ἅγιοι) ihr seid. Darin liegt der Untersatz des in V. 16 u. 17 enthaltenen Syllogismus: Wer den Tempel Gottes verdirbt, verderben wird den Gott, weil der Tempel heilig ist; heilig aber seid ihr als der geistliche Tempel; folglich wird, wer

euch verdirbt, von Gott verderbt werden. Dass er in dieser Schlussfolge mit dem Verderb des (idealen) Tempels die Verschlechterung der Gemeinde von Seiten der Sectirer, und mit dem strafenden Verderben dieser ihre *ἀπώλεια* meine (die *φθορά* Gal. 6, 8), überlässt P. den Lesern sich selbst zu sagen. Mit Unrecht nimmt man meistens (z. B. Luther) *οἵτινες* für *οἵ* (s. d. Stellen, wo dieses scheint, bei Struve Quaest. Herod. I. S. 2 f.), aber allerdings geht es auf *ναὸς τ. θεοῦ*, „welcher Tempel ihr seid", nicht in dem Sinne: cujusmodi templa vos estis (Porson u. Schaef. zu Eurip. Or. 908. Matthiae S. 977; dagegen mit Recht Meyer), sondern mit Rücksicht auf den Collectivbegriff in *ναός τ. θ.* Der Plural erklärt sich durch Attraction von *ὑμεῖς*. Beispiele dazu giebt Edwards. — V. 16 u. 17 werden von Chrys., Theophyl. u. a. ganz willkürlich auf die Unzüchtigen c. 5 bezogen.

V. 18. *Μηδεὶς ἑαυτ. ἐξαπ.*) Nachdrückliche Warnung, die folgende Ermahnung, deren stattfindendes Gegentheil auf Selbsttäuschung beruhe, unter diesen Gesichtspunkt stellend. Vrgl. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. Die Weisheitsstolzen erkannten nicht, dass sie mit ihrem Sectentreiben den Tempel Gottes verdarben. Gut Theophyl. zu *ἐξαπατ.*: *νομίζων, ὅτι ἄλλως ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ οὐχ ὡς εἶπον.* — *δοκεῖ*) glaubt, sich bedünken lässt, nicht: scheint (Vulg., Erasm.); denn jenes war das Verwerfliche und Gefährliche. Vrgl. 8, 2. 14, 37. Gal. 6, 3. — *σοφὸς εἶναι — τούτῳ*) *ἐν ὑμῖν* gehört zu *σοφὸς εἶναι*. Aber *ἐν τῷ αἰ. τούτῳ* bestimmt nicht das *σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν* näher als ausserchristliches Wesen: Wenn Jemand vermeint, dass er weise sei unter euch in diesem Weltalter, d. h. wenn einer ein Weisesein in eurer Gemeinde, welches der Sphäre dieser vormessianischen Weltzeit angehört, für sich in Anspruch nimmt (Meyer, Holsten). Vielmehr bildet *ἐν ὑμῖν* zu *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* den conträren Gegensatz, indem gegenüber der Dünkelweisheit, die in der Gemeinde gepflegt wird, das verdunkelte Verhältniss, in dem die echte christliche Weisheit zur ausserchristlichen Welt steht, in Form einer Mahnung wieder eingeschärft wird. Dem *αἰὼν οὗτος* ist ja bei aller Philosophie und sonstigen Afterweisheit (1, 20. 2, 6) die wahre Weisheit, die nur in Christo ist (Kol. 2, 3), fremd und fern; dieser *αἰών* ist eine dem wahren Weisesein in der Gemeinde heterogene Sphäre, in welcher man den *λόγος σοφίας* (Kol. 2, 23) haben kann, aber nicht das Wesen. Sonach ist auch *ἐν τῷ αἰ. τ.* nicht seiner Stellung zuwider bloss zu *σοφός* zu ziehen (Erasm.,

Grot., Rück. u. V.), wobei man oft ἐν gleich κατά gefasst hat. Einer näheren Bestimmung durch ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ bedurfte aber σοφός um so weniger, als seine Beziehung durch δοκεῖ (11, 16) gesichert ist. Auch Orig., Cypr., Chrys., Luther, Mosh., Godet u. a. verbinden so, entweder in dem ungefähren Sinne: „is a vulgo hominum pro stulto haberi non recuset", oder mit genauerer Entwickelung des Sinnes, wie Hofm.: wer sich weise in der Gemeinde zu sein dünkt, „der ist es eben deshalb nicht, sondern muss es erst werden, muss zu diesem Zwecke ein in dieser gegenwärtigen Weltzeit Thörichter werden, weil seine Weisheit eine Weisheit dieser Welt und als solche in Gottes Augen Thorheit ist". — μωρὸς γενέσθω) d. h. er entschlage sich seiner eingebildeten Weisheit, und werde (durch Rückkehr zum reinen und einfachen, mit keinerlei Philosophie und Speculation versetzten Evangelium) ein solcher, der nun im Verhältniss zu jener Dünkelweisheit thöricht ist. — σοφός) mit Emphase: wahrhaft weise. S. Kol. 2, 2. 3. Der Weg des christlichen Sapere aude geht vom Thorwerden zur Weisheit, wie vom Blindwerden zum Sehen (Joh. 9, 39).

V. 19. Begründung des zum Zweck des γίνεσθαι σοφόν geforderten μωρὸς γενέσθω. — τοῦ κόσμου τούτου) d. i. welche der vormessianischen Welt (Menschheit) eigentümlich ist, wie die hellenische Sophistik, Redekunst u. s. w. Vrgl. 1, 21. 2, 6. — παρὰ τ. θεῷ) judice Deo. Rom. 2, 13. Winer § 48 d. S. 369. — γέγρ. γὰρ) Hiob 5, 13 nicht nach d LXX, doch eben so treffend, aber kraftvoller wie diese, den Sinn des Hebr. ausdrückend (für καταλαμβάνειν — δράσσεσθαι, für φρονήσει — πανουργίᾳ). Zur Sache vrgl. Kautzsch, de vet test. loc. a Paulo ap. alleg. S. 68. Beweisend aber ist die Stelle nicht für die Warnung und Mahnung V. 18 (Hofm.), womit willkürlich über das unmittelbar dem γάρ Vorhergehende hinweggegriffen würde, sondern, wie auch V. 20 bestätigt, für das eben gesagte ἡ γὰρ σοφία etc. Wenn nämlich Gott jene Weisheit nicht für Thorheit erachtete, so würde es nicht von ihm heissen können: „der die Weisen in ihrer List Packende", d. i. welcher bewirkt, dass die Weisen, während sie schlau ihre Zwecke verfolgen, dieselben nicht erreichen, sondern dass ihre Klugheit zu ihrem eigenen Verderben ausschlägt. So greift die Hand Gottes in ihr Treiben ein und fasst sie in ihrer List, wodurch er eben sein Urtheil über ihre Weisheit, dass sie Thorheit sei, thatsächlich abgiebt. Zu πανουργία vrgl. die hellenische Unterscheidung derselben von der wahren Weisheit bei Plat.

Menex. S. 247 A: *πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία, φαίνεται.* — *ὁ δρασσόμ.* ist nicht „ex hebr. pro finito *δράσσεται*“ (Pott nach Beza), sondern das Citat, dem Zusammenhange entnommen, ist kein vollständiger Satz. Vrgl. Hebr. 1, 8. Winer § 45. 6. S. 330. Buttm. neut. Gr. S. 250. — Zu *δράσσεσθαι* (*δράξ* die Handvoll) mit Accus. (gewöhnlich mit Genit.) vrgl. Herod. 3, 13. LXX. Lev. 5, 12. Num. 5, 26.

V. 20. *Πάλιν*) wie Rom. 15, 10. Matth. 4, 7. Das Citat ist Ps. 94, 11, durch *σοφῶν* (statt *ἀνθρώπων*), also durch das für die Verwendung in diesem Zusammenhange entscheidende Wort, vom Hebr. u. d. LXX. abweichend; aber auch die Grundstelle zielt auf afterweise Menschen. — *μάταιοι*) eitel, Gedanken (denn auf *διαλογ.*, nicht auf *σοφ.* hat jedenfalls Paulus bezogen) ohne wahren Gehalt. Vrgl. Soph. Sal. 1, 3. 9, 14. Plat. Soph. S. 231 B: *περὶ τὴν ματαίαν δοξοσοφίαν.*

V. 21. *Ὥστε*) daher, folgert aus dem ganzen Abschnitt V. 10—20 (Hofm.). Wenn auch *μηδεὶς καυχάσθω* etc. der Warnung *μηδεὶς ἑαυτ. ἐξαπ.* etc. V. 18 entspricht, so geht doch die nunmehr eingeführte, „grossartige Vorhaltung des Christenstandes“ über den unmittelbaren Zusammenhang hinaus. Wie das Rühmen an Menschen die Aeusserung des Parteitreibens war, und alles bisherige auf die Beleuchtung der falschen Urtheile, welche diese Verirrung bewirkten, abzielte, so wird nunmehr die Summe gezogen (gegen Meyer). — *ἐν ἀνθρώποις*) „id pertinet ad extenuandum“; Beng.; Gegentheil von *ἐν κυρίῳ* 1, 31. Gemeint sind menschliche Lehrer, deren sich die verschiedenen Parteien wider einander rühmten (V. 5. 1, 12). Vrgl. 4, 6. — Der Imperat. nach *ὥστε* (vrgl. 4, 5. 10, 12. Phil. 2, 12) ist nicht davon regiert, sondern die mit *ὥστε* anhebende abhängige Rede wandelt sich in die directe. S. Herm. zu Viger. S. 852. Bremi zu Dem. Phil. III, S. 276. Klotz zu Devar. S. 776. Ellendt, Lexic. Soph. s. v.: Quando cum imperativo dicitur, item rem faciendam certo documento firmat (Edwards). — *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν*) mit dem Nachdrucke auf *πάντα:* nichts ausgenommen, alles gehört euch als Eigentum zu, so dass also Prahlerei mit Menschen, welche mit Ausschliessung anderer als Parteihäupter euer Eigentum sein sollen, eurem hohen christlichen Standpunkte ganz fremdartig ist. Beachte, dass nicht zu erklären ist, als ob stände: *ὑμῶν γὰρ πάντα ἐστίν* („illa vestra sunt, non vos illorum“, Beng.), dass vielmehr der Ap. eine Form des Par-

teibekenntnisses im Blicke hat, wie z. B. „Paulus ist mein“ oder „Kephas ist mein Mann“ u. dergl. So rühmte man sich, dem *πάντα ὑμ. ἐ.* entgegen, einzelner Persönlichkeiten als Eigentums. Uebrigens liegt in diesem *πάντα ὑμῶν ἐστιν* nicht „die Wundernatur der Liebe, die durch den Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist, vermöge welcher der Mensch die ganze Welt umspannt und was in ihr Schönes und Herrliches ist [*πάντα?*], als sein Eigentum mitgeniesst“ (Olsh.), sondern, je nach der Verschiedenheit der nachher aufgeführten Objecte, die zwiefache Idee, dass alles bestimmt ist zum wahren Besten den Christen zu dienen (vrgl. Rom. 8, 28 f.), mithin ihr ethisches Eigentum zu sein*), und dass ihnen im Messiasreiche die wirkliche *κληρονομία τοῦ κόσμου* (Rom. 4, 13 f.) beschieden ist. Vrgl. 4. Esr. 9, 14. Der Satz der Philosophen: „omnia sapientis esse“ (s. Wetst.) ist ein unvollständiges Analogon dieser christlichen Idee.

V. 22. Stückweise Ausführung von *πάντα;* dann nachdrückliche Wiederholung des grossen Gedankens *πάντα ὑμ.*, um V. 23 daran zu knüpfen. — *Παῦλος — Κηφ.*) denn sie sind bestimmt, an der Förderung des Christenheils zu arbeiten. Nicht *ἐγώ* schreibt P.: als Inhalt des Parteibekenntnisses erscheint er sich selbst als ein Dritter; vrgl. V. 5. — *κόσμος*) allgemein; denn die Welt, insofern sie im künftigen *αἰών* den Christen vermöge ihrer dann eintretenden Theilnahme am königlichen Amte Christi unterthänig sein wird (Rom. 4, 13. 8, 17. 1. Kor. 6, 2, vrgl. 2. Tim. 2, 12), ist, wenn auch jetzt nur noch ideal, der Bestimmung nach ihr Eigentum. Speciellere Worterklärungen von *κόσμος* in diesem triumphirenden Ergusse, wie reliqui omnes homines (Rosenm.), die ungläubige Welt (vrgl. Räbiger, Hofm., Edwards u. a.), sind dem Zusammenhange nicht entsprechend. Treffend Bengel: „Repentinus hic a Petro ad totum mundum saltus orationem facit amplam cum quadam quasi impatientia enumerandi cetera“. So richtet sich der Blick des Ap., wie um die Dürftigkeit des Parteitreibens dadurch desto heller in's Licht zu setzen, vom Concreten und Empirischen sofort zum allgemeinsten Ganzen nach seiner irdischen Beschränktheit (*κόσμος*) und zu den Gegensätzen, welche dasselbe zuständlich (*ζωή, θάνατος*) und zeitlich (*ἐνεστῶτα, μέλλοντα*) beherrschen. — *ζωὴ — θάνατος*) Vrgl. die ähnliche Enume-

*) daher Luther in der Glosse richtig folgert: „Darum hat kein Mensch Macht über die Christen Gesetze zu machen, die Gewissen zu binden“.

ration Rom. 8, 38. Es ist nicht mit Chrys., Theophyl. u. Grot. auf die Lehrer zu beziehen: „si vitam doctoribus protrahit Deus“ und: „si ob evangel. mortem obeunt“ (Grot.), noch mit Pott in: „Lebendes und Lebloses“ umzusetzen; ja nicht einmal die Beschränkung auf die Leser selbst („ihr möget leben oder sterben, so dient es zu eurem Besten“, Flatt) ist vom Text durch die Analogie der übrigen Punkte angezeigt. Vielmehr ist beides ohne alle besondere Beziehung zu belassen, so dass Leben und Tod überhaupt als stattfindende Verhältnisse in der Welt gedacht sind. Beide sind wie alles andere bestimmt, behufs der Heilsgewinnung den Gläubigen zu Gute zu kommen. Vrgl. Phil. 1, 21. Rom. 14, 7 f. 1. Kor. 15, 19 f. Theodoret.: *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ θάνατος τῆς ὑμετέρας ἕνεκεν ὠφελείας ἐπηνέχθη τῇ φύσει. — εἴτε ἐνεστῶτα, εἴτε μέλλοντα*) Einstehendes (was bereits im Eingetretensein befindlich ist, z. z. Gal. 1, 4) und Zukünftiges, ist ebenfalls nicht auf die Schicksale der Leser oder sonstwie zu beschränken, sondern ohne Näherbestimmung zu lassen.

V. 23. In V. 22 hatte Paulus das Herrenrecht der Christen nach seinem ganzen Umfange im Gegensatze zu jener Gesinnung, die sich eitel und dünkelhaft in Menschenknechtschaft preisgab, dargelegt. Nun ergänzt er den Gedanken, um demselben seinen christlichen Werth zu erhalten: jenes Herrschaftsrecht über alles Irdische entspringt nur der Dienstbarkeit, kraft deren der Gläubige sich bewusst bleibt, Christi und durch ihn Gottes Eigentum zu sein. So ist die Freiheit zum Herrschen durchaus bedingt durch die Gebundenheit des Gehorsams. Die eine steht und fällt mit der andern. Rückert verfehlt deshalb den Gedanken des Ap., wenn er *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστι* etc. V. 22 nur concessiv und als Vordersatz fassen will: „Es ist zwar alles euer, aber ihr gehört Christo an“. — *Χριστὸς δὲ θεοῦ*) Christus aber gehört Gott an, ist Gott untergeordnet, steht in Gottes Dienst; denn *κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ θεός* 11, 3. Vrgl. Luk. 9, 20. Die Idee der Unterordnung Christi unter Gott ist mit dem strengen Monotheismus des N. T. (s. z. Rom. 9, 5) und mit dem Verhältnisse Christi als des Sohnes zum Vater nothwendig gesetzt*). Wie seine Gottgleichheit und seine göttliche Herrlichkeit allerwege auch vor der Menschwerdung (Phil. 2, 6) eine abgeleitete war (*εἰκὼν τ. θεοῦ*,

*) S. Ernesti Urspr. d. Sünde I. S. 194 f. Weiss bibl. Theol. S. 284. 329. 3. A.

πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15), so ist die göttliche Glorie, welche er nach dem bis zum Kreuzestode geleisteten Gehorsam gegen Gott durch seine Erhöhung erlangt hat, eine ihm wieder verliehene (Phil. 2, 9) und seine Herrschaft zur Zurückgabe an Gott bestimmt (1. Kor. 15, 28). Da aber dieses Abhängigkeitsverhältniss, welches durch Χριστὸς δὲ θεοῦ ausgesprochen ist (vrgl. Eph. 1, 17), keineswegs die Vorstellung des Arianismus ausdrückt, sondern die wesentliche Gottgleichheit Christi unberührt lässt (treffend Theodoret: Χριστὸς γὰρ θεοῦ οὐχ ὡς κτίσμα θεοῦ, ἀλλ' υἱὸς τοῦ θεοῦ), so ist es eine Ausflucht dogmatischer Verlegenheit, die Aussage nur auf die menschliche Natur zu beziehen (Calvin, Estius, Calov. u. a.). Ist doch gerade nach seinem göttlichen Wesen Christus nach Paulus (Rom. 1, 4) der Sohn Gottes und mithin, als γέννημα γνήσιον — — ὡς αὐτὸν αἴτιον ἔχων κατὰ τὸν πατέρα εἶναι (Chrys.), nicht bloss wegen seiner Menschheit ihm untergeordnet. Allerdings wäre es zu viel behauptet, dass, wie Meyer anzunehmen scheint, der Ap. ausschliesslich an Christus, insofern er göttlicher Natur war, gedacht habe. P. schaut in Jesus Christus den Herrn an, der vermöge des Auftrags Gottes am Regimente sitzt (15, 28. Vrgl. auch Godet u. Edwards). Zur Sache Clem. 1. Kor. 42: ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Warum aber hat Paulus überhaupt das Χριστὸς δὲ θεοῦ hier hinzugesetzt, da es doch zur Begründung des Verbots des καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις nicht erforderlich war? Antwort: Hätte er mit ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ geschlossen, so hätte er scheinbar der Partei der Christiner, welche sich nicht ἐν ἀνθρώποις rühmte (und daher auch V. 22 nicht berührt ist), sondern sich Christo zusprach, Recht gegeben (Pott, Schott). Das aber wollte er nicht; denn das Bekenntniss der Christiner war zwar nicht etwa ebionitisch, als ob hiergegen das X. δὲ θεοῦ gerichtet wäre (Osiand.), sondern (vrgl. d. Einl. u. 1, 12) der Idee nach richtig, aber thatsächlich durch schismatischen Missbrauch verwerflich. Er steigt daher bis zur höchsten, absoluten Instanz auf, welcher Christus untergeben ist, um hier, wo er die drei auf menschliche Auctoritäten sich stützenden Parteien verwirft, auch die Christiner ihr Unrecht fühlen zu lassen: Christus aber ist — nicht etwa ein Parteihaupt, wozu ihn manche unter euch machen möchten, sondern — Gott angehörig, also auf's höchste über alles Hereinziehen in das Parteitreiben erhaben, So hat P. auch das vierte korinthische Parteiverhältniss, dessen Erwähnung V. 22 nicht gestattete, in die rechte christliche Perspective gerückt. Waren

sie alle Christi Eigentum, so dürften sie weder ihr Selbstgefühl auf Menschenauctorität gründen noch gestatten, dass ein Theil im Gegensatze zum andern sich Christus zueignete. Diese Einschärfung lag dem Ap. nicht etwa zu weit weg vom Gange seiner Ermahnung, sondern war durch die concreten Zustände, die er im Auge haben musste, dargeboten (gegen Hofm. u. Holsten).

Anmerkung. V. 22. 23 beweisen, wie misslich es ist, diesen Abschnitt (1, 13—4, 21) auf eine oder zwei Parteien ausschliesslich, seien es Pauliner u. Apollonier (Meyer), Christiner (Jaeger, Schenkel, Goldhorn u. a.) oder Petriner zu beziehen. Indem über das Wesen des Evangeliums, über das Verhältniss der Lehrer zu ihrem Werke und die rechte Lehrauctorität gehandelt wird, geben die hier ausgesprochenen Wahrheiten den Gesichtspunkt, von welchem aus jede Art des Parteitreibens nach ihrer Verkehrtheit ersichtlich wird. Am auffallendsten tritt die Willkür in Ermittelung concreter Beziehungen bei Kniewel hervor, welcher Cap. 3 auf alle vier Parteien vertheilt (V. 3—10: die Pauliner u. Apollonier; V. 12—17: die Petriner; V. 18 f.: die Christiner), in den Gegensätzen V. 22 aber (*εἴτε κόσμος — μέλλοντα*) den Lehrbegriff der Christiner von der in Christo, als der Weltseele, vollzogenen Vereinigung aller Gegensätze findet. Godet hätte daher diese Ansicht besser ruhen lassen. Zur Beleuchtung abweichender Deutungen dieses wichtigen Abschnittes vrgl. auch Räbiger S. 93 f.

Cap. IV.

V. 1—5*). Der rechte Gesichtspunkt, aus welchem man die christlichen Lehrer zu betrachten habe (V. 1. 2); Anwendung desselben auf die Stellung des Apostels (V. 3. 4) und auf die Pflicht der Gemeinde (V. 5).

*) Zur Textkritik: V. 2. *οδε*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *ὧδε*, nach ℵABCD*FG Minusk. Syr. Aeth. Arm. Vulg. It. Hier. Aug. Ambr. Pelag. Sedul. Beda. Diese weit überwiegende Beglaubigung des *ὧδε* und dessen Ungangbarkeit bei Paulus (nur noch Kol. 4, 9) lassen die von Godet vertheidigte Recepta als Aenderung oder Irrtum der Schreiber erscheinen. — *ζητεῖται*) ℵACDEFG Minusk.: *ζητεῖτε*. Empfohlen von Griesb. Aber BL. u. alle Verss. u. Väter sind dagegen. Schreibfehler oder Correctur nach den vorhergehenden Imperativen.

V. 1. *Οὕτως*) präparativ, das folgende *ὡς ὑπηρ.* etc. nachdrücklich vorbereitend. Vrgl. 3, 15. 9, 26. 2. Kor. 9, 5. Eph. 5, 33 al., oft bei Griechen. Das vorher verpönte *καυχ. ἐν ἀνθρ.* nämlich beruhte auf falscher Betrachtungsweise; nun giebt Paulus die richtige an (Rückert, Godet). Meyer hält an der zurückweisenden Bedeutung fest, da keine gegensätzliche Partikel zugefügt sei und die folgende Bezeichnung *ὑπηρ. Χριστοῦ* und *οἰκον. θεοῦ* an das unmittelbar vorhergehende *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ* bedeutsam anklinge; mit *ὡς* werde dann die objective Qualität eingeführt, in welcher die *ἡμεῖς* auf das geforderte *οὕτως ἡμᾶς λογιζ. ἄνθρ.* Anspruch haben. Demnach erklärt er: Unter diesen Gesichtspunkt, wie er oben V. 22 f. gewiesen ist (dass nämlich alles euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes ist), stelle man sein Erachten über uns, die wir Diener Christi und Verwalter von göttlichen Geheimnissen sind. Gewiss ist diese Gedankenreihe durch das unmittelbar Voraufgehende in das rechte Licht gestellt; aber die Nöthigung, bei Meyer's Erklärung zur Anknüpfung auf 3, 21 zurückzugreifen, zeigt, dass sie gezwungen ist. Das neue Verhältniss, das hier zur Sprache kommt, erforderte ein neues Anheben. Eine Adversativpartikel wird hier ebensowenig als 3, 10. 16, 18 vermisst. Auch vorher V. 10. 16. 18 setzt nachdrucksvoll mit einem Asyndeton ein. — *ἡμᾶς*) d. i. mich und meinesgleichen, womit also auch andere Apostel und apostolische Lehrer (wie Apollos) gemeint sind. Eine engere Beschränkung ist nach 3, 22 nicht gestattet. — *ἄνθρωπος*) nicht Hebraismus (אִישׁ man), sondern nach rein griechischem Gebrauch (Plat. Protag. S. 355 A. Gorg. S. 500 C. al. Vrgl. 11, 28. Gal. 6, 1). Es ist stärker als das unbestimmte einer oder man, mit dem es sachlich übereinkommt; nicht unangemessen erklären daher Luth., Grot. al. jedermann (gegen Meyer). Bengel's: „homo quivis nostri similis", ist eingetragen. — *ὑπηρ. X. κ. οἰκον. μυστ. θ.*) Sie sind Diener Christi und als solche zugleich Verwalter Gottes (des Oberregenten, 3, 23, des Hausvaters der Theokratie, des *οἶκος θεοῦ*, 1. Tim. 3, 15), insofern sie mit Geheimnissen desselben beauftragt sind, d. h. beauftragt, die an sich den Menschen unerkannten, aber in Christo vollzogenen und durch Offenbarung enthüllten göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und messianischen Beseligung der Menschen (s. z. Rom. 11, 25. 16, 25. Eph. 1, 9. Matth. 13, 11) durch Verkündigung des Evang. mitzutheilen, gleichwie ein Hausverweser die Güter seines Herrn zu verwalten hat. Vrgl. zu dieser Idee 9, 17. 1. Tim. 1, 4. Tit. 1, 7. 1. Petr. 4, 10. Von den

Sacramenten, die Olsh. u. Osiand. wieder mit einmischen, ist keine Rede (s. 1, 17), und der ganze Sacramentsbegriff als solcher ist später von den Handlungen, auf welche man ihn beschränkte, abstrahirt. Zur Sache Philo de praem. S. 929: *μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν* (Edwards). — Zwischen dem Hausvater und den *οἰκονόμοις* steht übrigens der Sohn, und dieser hat vom Vater die verfügende Gewalt (vrgl. Joh. 8, 35 f. 1. Kor. 15, 25 f.), so dass die *οἰκονόμοι* seine Diener sind. Vrgl. über diese Heinrici und Luk. 12, 42. 16, 1 (allein hier kommt in den Evangelien dieser charakteristische Terminus vor). Synonym sind *δοῦλος*, *ἐπίτροπος*, *ἐργάτης*, *διάκονος*. S. auch Arrian-Epikt. 3, 24 von den Philosophen: *τοῦ θεοῦ διάκονοι* (Edwards), — *ὑπηρέτης* (*ὑπό* — *ἐρέσσω*) hat P. nur hier, wobei aber eine besondere Absichtlichkeit (es sei demüthiger als *διάκονος*) nicht einzutragen ist. Vrgl. z. Eph. 3, 7.

V. 2. Nach der Lesart *ὧδε* ist zu fassen: „bei dieser Sachlage wird übrigens (allerdings, Weizsäcker) gesucht an den Hausverwaltern u. s. w., so dass *λοιπόν* (1, 16) etwas bei dem V. 1 bezeichneten Verhältnisse wesentlich in Betracht kommendes ausdrückt, *ὧδε* *) aber ganz nach altclassischem Gebrauche (s. Lehrs Arist. S. 84 f.) den Begriff sic. d. i. „cum eo statu res nostrae sint“ (Ellendt Lex. Soph. II. S. 991) bezeichnet (gegen Godet). Zu umschreiben ist daher: „Unter diesem Verhältnisse unserer dienstlichen Stellung greift übrigens die an die Hausverwalter **) zu machende Forderung Platz“. Nach der Recepta *ὃ δὲ λοιπόν* wäre zu fassen: was aber übrig ist, d. i. anlangend aber dasjenige, was bei dem Dienstverhältnisse V. 1 sonst noch stattfindet, so ist dies die Forderung u. s. w.; vrgl. zu Rom. 6, 10. Nach Hofm. soll *ὃ δὲ λοιπόν* bis *εὑρεθῇ* Vordersatz sein, *ἐμοὶ δέ* etc. aber, und zwar bis *κύριός ἐστιν* V. 4 fortlaufend, Nachsatz: Anlangend aber, was übrigens — — gesucht wird, nämlich dass einer treu erfunden werde: so kommt es mir u. s. w. Diese Deutung ergiebt statt der einfachen klar fortschreitenden Sätze des Ap. eine schwerfällige und verworrene Periode,

*) Das Wort wäre sonderbar nachschleppend und überflüssig, wenn es noch mit zu V. 1 gehörig und durch einen Punkt von *λοιπόν* zu trennen wäre, wie Lachm. hat.

**) Dieses *ἐν τοῖς οἰκονόμ.* ist nicht „unveranlasst und entbehrlich“ hinter *ὧδε* (Einwand Hofm.), da ja P. V. 1 zwei Bezeichnungen der Dienststellung der Lehrer gegeben hat, nun aber seine weitere Aussage V. 2 speciell an die zweite jener Bezeichnungen anschliessen will, daher er die *οἰκονόμοι* wieder anzuführen hat.

welcher sprachlich entgegensteht, dass ὃ δὲ λοιπὸν ζητεῖται eine bereits V. 1 enthaltene Forderung, zu welcher jetzt eine neue hinzuträte, voraussetzen würde, und dass das δέ des Nachsatzes V. 3 seine gegensätzliche Beziehung in dem vermeintlichen Vordersatze V. 2 (vrgl. Act. 11, 17. Bäuml. Partik. S. 92 f.) haben müsste, nämlich in dem Sinne: so ist mir hingegen, unbekümmert um diese geforderte Treue u. s. w. Ersteres aber ist nicht der Fall, und letzteres wäre ungereimt. — ζητεῖται) requiritur, es wird an ihnen gesucht. Vrgl. auch die classische Wendung ζητεῖν λόγον παρά und weitere Beispiele bei Wetstein. — ἵνα) gesucht wird in der Absicht, dass gefunden werde. Daher der Gegenstand des Suchens in der Absichtsform. Dass εὑρίσκεσθαι nicht gleich εἶναι sei (z. B. Wolff, Pott), zeigt hier insonders das correlate Verhältniss zu ζητεῖται. Vrgl. auch 2. Kor. 5, 3. Luk. 12, 43. — τις) d. i. jedwelcher. S. Matthiae S. 1079. Nägelsb. z. Ilias S. 299 ed. 3. — πιστός) Luk. 12, 42. 16, 10 f. Matth. 25, 21 f. Eph. 6, 21 al. Die Summe der geistlichen Dienstpflicht.

V. 3. Ich aber für meine Person weiss mich durch dieses ζητεῖται etc. keineswegs von eurem Urtheil abhängig, denn über die Treue kann nur Gott urtheilen. — εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν) εἰς im Sinne des Resultats: gereicht es zu etwas höchst Unbedeutendem, ergiebt es sich als höchst unwichtig. Vrgl. Pind. Ol. 1, 122: ἐς χάριν τέλλεται. Plat. Alc. I. S. 126 A. Winer § 29. 3 S. 173. Buttm. S. 131. — ἵνα) steht nicht für ὅταν (Pott), vertritt auch nicht die Infinitivstructur (so gewöhnlich), sondern die Zweckvorstellung, welche bei ἵνα wesentlich ist, ist in der Seele des Schreibenden und hat den Ausdruck erzeugt. Der Gedanke ist: Ich habe ein höchst geringes Interesse für den Zweck, euer Urtheil zu empfangen. In εἰς ἐλάχ. ἐστ. liegt ein id agere ut (Holsten). — ἀνακριθῶ) „fidelisne sim nec ne", Beng. — ἢ ὑπὸ ἀνθρ. ἡμ.) oder von einem menschlichen Tage überhaupt. Der Tag, d. i. der Gerichtstag, an welchem ein menschliches Urtheil über mich ergeht, ist personificirt. Es ist ein Gegensatz gegen die ἡμέρα κυρίου, die Paulus nachher zwar nicht nennt, aber beschreibt, s. V. 5. — ἀλλ' οὐδέ) ja nicht einmal, wie 3, 2. — ἐμαυτόν) Der Gegensatz der Personen habe eigentlich αὐτὸς ἐμαυτ. erfordert, was aber Paulus vernachlässigt habe, meinen Billr. u. Rückert. Allein der active Ausdruck ἐμαυτὸν ἀνακρίνω ist ja der vollständige Gegensatz des passiven: ὑφ' ὑμ. ἀνακρ., daher αὐτός zur Verstärkung zwar hinzutreten konnte, aber

nicht musste. — Das ἀνακρίνειν im ganzen Verse ist weder bloss vom nachtheiligen, noch bloss vom vortheilhaften Beurtheilen zu verstehen, sondern von jedwelcherlei Werthbeurtheilung überhaupt. S. V. 4. 5.

V. 4. Parenthetischer Grund, weshalb Paulus sich auf eine Linie mit den nicht zum Urtheilen Berechtigten stelle und sich daher nicht einmal selbst beurtheile (οὐδὲν — δεδικ.); danach der Gegensatz (δέ: wohl aber) von obigem οὐδὲ ἐμαυτ. ἀνακρ. — γάρ) Das beweisende Moment liegt nicht bloss im ersten (Hofm.), noch bloss im zweiten Satze (Winer, Rückert, welcher hier wieder μέν ergänzt, de Wette, Osiand.), so dass der erste nur concessiv wäre, sondern in dem gegensätzlichen Verhältnisse beider Sätze, wobei ἀλλά at, nicht sondern ist: ich beurtheile mich selbst nicht, weil ich mir selbst nichts bewusst, aber nicht darin gerechtfertigt bin, d. h. weil mein reines Selbstbewusstsein (vrgl. Act. 23, 1. 24, 16. 2. Kor. 1, 12) doch nicht der Grund ist, worin meine Rechtfertigung beruht. Zum Ausdruck vrgl. Plat. Apol. S. 21 B: οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν, Rep. S. 331 A und Horat. Ep. 1, 1, 61: „nil conscire sibi nulla pallescere culpa". Hiob 27, 6. — οὐκ ἐν τούτῳ δεδικ.) wird gewöhnlich gefasst: „ich sehe mich darum nicht für schuldlos an". So Chrys., Calvin, de Wette, Godet, Edwards. Dafür scheint in der That das sogleich folgende ἀνακρίνων (nicht δικαιῶν) zu sprechen, welches in dem Zusammenhange der Stelle auf das grosse Endgericht geht, an welchem das Ergebniss über die sittlichen Leistungen und die sittliche Beschaffenheit der Gläubigen gezogen wird. Dagegen spricht jedoch, 1) dass P. das Perfectum δεδικαίωμαι gebraucht, womit auf eine in der Gegenwart wirksam gewordene in sich abgeschlossene Gewissheit hingewiesen ist*), 2) dass οὐκ ἐν τούτῳ, nicht aber ἐν τούτῳ οὐ gesagt ist. In dieser Folge verneinen die Worte, dass das gute Gewissen den Realgrund für die Rechtfertigung gewähre. δεδικαίωμαι giebt daher die solenne Vorstellung des Gerechtfertigtseins durch den Glauben (Rom. 1, 17) wieder (so richtig auch Calov., Billr., Rückert)**). Auch Hofm. verwischt dies, wenn

---

*) Eben so Ignat. ad Rom. 5: ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. Die certitudo gratiae wird ausgesprochen, aber als nicht in dem vorwurfsfreien Gewissen begründet.

**) Paulus hat so gedacht: Wäre ich durch mein vorwurfsfreies Gewissen gerechtfertigt, so wäre ich befugt, mich zu beurtheilen, nämlich gerade nach dem Massstabe dieses Gewissens. Da ich aber nicht durch dieses Gewissen (sondern durch Christus) gerechtfertigt bin,

er erklärt: nicht damit bin ich hinsichtlich der Treue meiner Amtsverwaltung gerecht gesprochen, sondern nur, wenn [?] der Herr mich keiner Versäumniss bezüchtigt. Damit würde das δεδικαίωμαι problematisch gemacht. — κύριος) Christus, V. 5.

V. 5. „Darum urtheilet nichts vorzeitig", nämlich über mich und meinesgleichen. ὥστε folgert nicht erst aus V. 3. 4 (Meyer), sondern wie 3, 21 aus dem ganzen Abschnitte, so dass V. 1. 2 dem Ap. dabei im Sinne liegt. Nur so verstanden ergiebt sich auch ein klarer Zusammenhang mit V. 6, wo P. die allgemeine Beziehung der voraufgehenden Aussage bestätigt. — πρὸ καιροῦ) d. h. eher als es rechte Zeit ist. Matth. 8, 29. Sir. 30, 24. 51, 30. Lucian Jup. Trag. 47. Wie lange noch πρὸ καιροῦ gerichtet sein würde, besagt erst das Folgende; daher nicht dem καιρός der bestimmte Sinn tempus reditus Christi vorgreiflich beizulegen ist. — τι) d. i. κρίσιν τινά, Joh. 7, 24. — κρίνετε) bezeichnet das Fällen des Urtheils, das Consequens des ἀνακρ., dem Hinblicke auf's messianische Gericht entsprechend. Contextwidrig, da es dem allgemeinen ἀνακρ. analog sein muss, Luther, Raphel u. Wolf: alium alii praeferte. — ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κ.) Epexegese von πρὸ καιροῦ: urtheilt nicht vorzeitig (urtheilt nicht, sage ich), bis irgend der Herr gekommen sein wird. Dann erst ist es ein καίριον κρίνειν, weil dann erst das Urtheil richtig, nach der Entscheidung des Herrn, gefällt werden kann. ἄν bezeichnet das Kommen insofern als problematisch (den Umständen anheimgestellt, s. Hartung Partikell. S. 291), als es zwar nicht bezweifelt, aber auch nicht von subjectiver Bestimmung abhängig, sondern Gegenstand des die unbekannte Zeit erwartenden Glaubens war. Vrgl. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luc. 9, 27.

---

so kann es mir auch nicht zur Norm der Selbstbeurtheilung dienen, und ich muss mich der letztern enthalten und Christo das Urtheil über mich überlassen. Also hält sich der Ap. eines gnädigen Gerichtes versichert nicht auf Grund seiner Treue und Selbstverleugnung, obwohl die Anerkennung derselben ihm werther ist als sein Leben (9, 15 f.), sondern auf Grund der Rechtfertigung und Gnade, welche seinem Bewusstsein ein stets gegenwärtiges Gut ist. Dies ist nicht so gemeint, als wolle P. seine Rechtfertigung im Gericht nur dem Glauben verdanken (so wird Meyer von Ritschl, R. u. V. II, S. 364 f. verstanden), sondern der Ap. gründet das Vertrauen zu dem rechtfertigenden Gott weder auf seine Leistungen, noch lässt er es sich durch seine Fehler und Schwachheiten lähmen (2. Kor. 1, 9. 12). — Bemerke noch, wie ferne dem P. die Vorstellung lag, dass das Gewissen die Aeusserung des realen göttlichen Lebens im Menschen sei.

13, 35. Apoc. 2, 25. — ὃς καί) καί ist das beim Relativ gewöhnliche auch, welches ein dem Vorherigen entsprechendes Moment hervorhebt (Bäuml. Partik. S. 152. Buttm. S. 243). In seiner richterlichen Thätigkeit, in welcher er kommen wird, wird er auch das thun, was eben hier entscheidend in's Gewicht fällt, dass er erhellt, d. i. offenkundig macht, was in der Finsterniss verborgen ist. Zu φωτίσει vrgl. Sir. 24, 32. 2. Tim. 1, 10. Plut. Mor. S. 931 C. u. d. Stellen b. Wetst. Was sich dem Lichte entzieht, als dessen Widerspiel (Hofm., καί — καί sowohl, als auch fassend), ist mit gemeint, aber nicht allein. Vrgl. vielmehr den allgemeinen Satz Luc. 8, 17. — καὶ φανερ. τ. βουλ. τῶν καρδ.) etwas besonderes von dem vorherigen allgemeinen. Die pragmatische Bestimmung dessen, was P. hier vom kommenden Christus aussagt, ist die Anwendung, welche die Leser auf ihn und andere Lehrer machen sollten, dass nämlich dann erst auch ihre wahre Beschaffenheit werde offenbar, d. i. zum Gegenstand der Erkenntniss werde blossgelegt werden, jetzt aber noch nicht dem Urtheile vorliege. — καὶ τότε — θεοῦ) so dass ihr also dann erst mit sicherer (göttlicher) Gewähr über euere Lehrer urtheilen könnet. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an's Ende gesetzte (Kühner II. S. 1098) ἀπὸ τ. θεοῦ, und nächstdem das vorangestellte ὁ ἔπαινος. Dies aber heisst nicht praemium (wofür Stellen wie Rom. 2, 29. 13, 3. 1. Petr. 1, 7. 2, 14. Sap. 15, 19. Polyb. 2, 58, 11 nichts beweisen), noch ist es eine vox media (wie nach Casaub. ad Epict. 67. Wolf al. annehmen), sondern es heisst nichts anderes als das Lob, die Belobung. Der scheinbare Widerspruch mit ἑκάστῳ hebt sich durch den Artikel: das Lob, das ihm zukommt (Bernhardy S. 315), wird jedem werden, — so dass also Paulus von solchen, die gar kein Lob verdienen, hier ganz absieht. Calvin: „Haec vox ex bonae conscientiae fiducia nascitur". S. V. 4. Willkürlich ist die nach Theophyl. von vielen angenommene Ansicht: „unde et contrarium datur intelligi, sed mavult εὐφημεῖν", Grot. (so auch Beng., Rückert al.). — ἀπὸ τ. θεοῦ) nicht von Menschen, wie ihr jetzt den einen über den andern setzt und rühmt, sondern von Seiten Gottes; denn Gottes Beauftragter und Vertreter ist der richtende Christus, Joh. 5, 27 f., Act. 10, 42. 17, 31. Rom. 2, 16 al.

V. 6—13*). Aufschluss darüber, in welcher Ab-

*) Zur Textkritik: V. 6. Statt ὅ haben ℵABC 31. Pesch. Copt. Ath. Cyr. ἅ (empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort). Die Lateiner haben „supra quam", lassen also

sicht die Darlegung der Auctorität und der Verantwortlichkeit der Lehrer erfolgt sei (V. 6). Rüge der Gesinnung, welche solche Auseinandersetzung erforderlich machte (V. 7—13).

V. 6. *Ἀ δέ*) weiterführend; die Rede wendet sich nun noch zu den schliesslichen Vorhalten und Rügen, die P. wegen des Parteiwesens zu machen hat, wobei er mit *ἀδελφοί* die Leser überhaupt (nicht die Lehrer) in gewinnender Herzlichkeit anredet wie 1, 11. — *ταῦτα*) von 3, 5 an, wo er sich selbst und den Apollos namentlich und sonderlich anführt, beiden ihre wahre Stellung und deren demüthig einzuhaltende Schranken anweist und daran dann die weiter gegebenen Belehrungen bis 4, 5 angeknüpft hat. Bis auf 1, 12, wo ja nicht bloss Paulus und Apollos genannt sind, ist *ταῦτα* nicht zurückzubeziehen (Baur nach Aelteren) *).

---

ihre Lesart zweifelhaft. *ἅ* konnte leicht vom vorherigen *ταῦτα* veranlasst sein, ist aber überwiegend beglaubigt. — *φρονεῖν*) fehlt bei ℵABD*E*FG 46. Vulg. It. u. Lat. Vätern. Mit Recht getilgt von Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort. Ergänzungszusatz, statt dessen Athan. *φυσιοῦσθαι* hat. Vertheidigt ist *φρονεῖν* wieder von Reiche im Comment. crit. I. S. 146 f.: die Weglassung werde nicht von den griechischen Vätern, unter den Versionen aber nur von den lateinischen bezeugt, und das Wort sei nothwendig. Letzteres ist aber nicht der Fall, und ersteres kann bei dem entschiedenen Uebergewicht der Haupt-Codices, unter denen nur C. und nicht einmal sicher, *φρονεῖν* hat, nicht durchschlagen. — V. 9. *ὅτι* nach *γάρ* ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Entbehrliche Ergänzung. — V. 13. *βλασφημούμενοι*) ℵ*ACP 17. 46. Clem. Or. (öfter) Eus. Cyr. Damasc.: *δυσφημούμενοι*. Gebilligt von Griesb., aufgenommen von Rückert, Tisch., Westc.-Hort, und zwar mit Recht; das geläufigere (denn das Verb. *δυσφ.* findet sich sonst im N. T. nicht, vrgl. 2. Kor. 6, 8) und dazu stärkere Wort ward untergeschoben.

*) Ihm folgt im wesentlichen auch Holsten im Interesse seiner Beziehung des Abschnitts 3, 5—4, 5 auf Paulus und Apollos. Nach ihm ist der Sinn: „Dies, was auf die Gemeinde und die Parteien geht (von 1, 18 an), hat P. von 3, 5 an so umgeformt, dass er es auf sich selber und den Apollos gewendet, um auf Grund von 1, 18 bis 3, 4 seine Stellung zum Apollos gegenüber der Gemeinde darzustellen.“ Gut, wie stimmt dann damit die Behauptung, dass P. von 3, 5 an direct gegen die Apollonier polemisire? Das *μετεσχημάτισα* fordert, so viel ich sehe, unzweideutig das Zugeständniss, dass P. auf sich und Apollos exemplificirt habe, weil, wie Godet sagt, bekanntermassen Apollos sein anderes Ich war. Wenn aber der Zweck dieses Abschnitts sein sollte, „die Apollonier den Paulinern unterzuordnen, indem sie sich vor Gott eins betrachten“, wie verhält sich dazu 3, 20 f.? Wie stimmt weiter damit desselben Holsten's Behauptung: „Unter der Darstellungsform des Verhältnisses des Apollos zum Paulus (3, 5—15) sollen die Parteien selber (also alle vier) ein Bild ihres Verhältnisses zu einander erkennen“?

— μετεσχημ. εἰς ἐμαυτ. κ. Ἀπολλώ) „ich habe es umgestaltet auf mich selbst und Apollos", d. h. ich habe, statt meine Rede auf andere einzurichten, auf welche sie eigentlich zu richten gewesen wäre, dergestalt eine neue Orientirung und Form angewandt, dass das Gesagte nun auf mich selbst und Apollos geht. Wegen des dem Ap. vorschwebenden Gegensatzes anderer hat er nicht bloss εἰς ἐμέ, sondern εἰς ἐμαυτόν geschrieben; εἰς aber bezeichnet die Beziehung dieser Umformung auf die betreffenden Personen. Zu μετασχηματίζειν, umgestalten, vrgl. 2. Kor. 11, 14. Phil. 3, 21. Symm. 1. Sam. 28, 8. 4. Makk. 9, 21. Plat. Leg. 10. S. 903 E. 906 C. (ῥῆμα μετεσχηματισμένον) Lucian. imag. 9. Halc. 4. Heliodor. 2. S. 93. Das σχῆμα, auf welches sich hier das Wort bezieht, ist die Darstellungsform des Gesagten, welche anders geworden ist, als es eigentlich der concrete Sachverhalt in Korinth mit sich gebracht hätte. Wer sind aber diejenigen, die er eigentlich im Auge hat? Nicht der Lehrstand überhaupt (Calov., de Wette, früher auch Meyer), da so keine Umgestaltung, sondern nur eine Specialisirung herauskäme, sondern: die Anstifter der Parteiungen in Korinth mit ihrer Selbsterhebung und Eifersucht, wie sich aus dem folgenden Zwecksatz und V. 7 f. ergiebt. Sie waren es, welche, die Gemeinde zerklüftend, sie mit gleichen Untugenden ansteckten; aber an Paulus und Apollos sollten die Leser lernen, solches Wesen fahren zu lassen, — an ihnen eben, welche die Gemeinde gegründet und aufgebaut hatten, von jenen Friedensstörern aber zu Sectenhäuptern gestempelt und zu arger Schädigung der Gemeinde gemissbraucht wurden. Unrichtig deuten Chrys., Erasm., Beza, Corn. a Lap. u. a.: Ich habe unsere Namen als fingirte statt der Namen der wirklichen Sectenhäupter gesetzt *); analog Mosh.: μετασχ. beziehe sich auf die niedrigen Bilder, die Paulus von sich und Apollos gebraucht habe (Gärtner, Acker- und Bauleute, Haushalter), woran die Leser Bescheidenheit lernen sollten. Jene Bilder waren erhaben genug, da sie die Lehrer als θεοῦ συνεργούς darstellen; auch konnten ja nicht die Bilder an sich die Korinther Demuth lehren, sondern in dem Ideengehalte des Gesagten musste diese Lehre liegen. — Ἀπολλώ) dieselbe Accusativform wie Act. 19, 1. ℵ*AB haben Ἀπολλών. S. über beide Formen Buttm. ausf. Gr. I. S. 207 f. Kühner I. S. 341. — δι' ὑμᾶς) nicht etwa um unserselbst willen. — ἵνα ἐν ἡμῖν etc.) nähere Bestimmung

*) Gut bemerkt dagegen Calov: der μετασχηματισμός sei hier nicht „per fictionis, sed figurationis modum".

des δι' ὑμᾶς („instructionis vestrae causa", Estius): damit ihr an uns (Winer §. 48. S. 361) lerntet, indem ihr uns nämlich nach Massgabe dessen, was ich von uns, unsere Berufsstellung, Pflicht, Verantwortung u. s. w. betreffend, ausgesagt habe, zum Exempel, sich nicht zu überheben, vor euch habet. — τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγρ.) Das elliptische: „nicht über das Geschriebene hinaus"! ist durch τό substantivirt (Matthiae § 280). Die Verschweigung des Verb. in lebhafter Rede nach μή ist auch bei Classikern häufig. S. Hartung Partikell. II. S. 153. Kühner II. S. 1076. Klotz zu Devar. S. 607. Das kurze straffe μὴ ὑπὲρ ὃ γέγρ. könnte ein alter rabbinischer bekannter Spruch gewesen sein (Ewald, Godet); doch führt P. sonst dergleichen nicht an. — ὃ γέγρ. wird mit Luther von älteren Auslegern meist auf das, was Paulus im vorherigen Abschnitte geschrieben hat, bezogen, als stände ἃ προέγραψα oder ὃ προεγράφη (Godet). Allein treffend schon Grot.: „γέγραπται in his libris semper ad libros V. T. refertur". Nur hätte es Grot. nicht auf eine einzelne Stelle (Deut. 17, 20) beziehen sollen (vrgl. auch Olsh.), welche ja die Leser nicht errathen konnten. Aber ebensowenig ist die Erklärung Meyer's (vrgl. Rück., Reiche, Ewald) von Eintragung frei, nach welcher die Worte auf die im A. T. geschriebene Norm der Demuth und Bescheidenheit gehen, innerhalb deren man nichts sich einbilden und sich nichts herausnehmen will, was ausserhalb der Schranken des sittlichen Schriftkanons liegt. Gingen allerdings die bisher von ihm beigebrachten alttestament. Citate (1, 19. 31. 3, 19) auf die Verpflichtung zur Demuth, so spräche das für diese Auslegung; jedoch beziehen sich dieselben theils auf das Verhalten Gottes gegenüber der eingebildeten Weisheit, theils auf die rechte Aeusserung des christlichen Selbstgefühls. Contextwidrig denken Cajet. u. Beza an die dogmatische Norm des A. T., welche nicht durch Afterweisheit zu überschreiten sei. Chrys., Theodoret und Theophyl. bezogen es gar auf Aussprüche Christi (wie Mark. 10, 44. Matth. 7, 1; ja Theodoret nimmt 1. Kor. 7, 24 hinzu), woran weder Paulus noch die Leser bei dem solennen γέγρ. denken konnten. Ist man durch γέγραπται gebunden an das A. T. zu denken, so enthalten die wie in Anführungsstrichen angeführten Worte wahrscheinlich eine Reproduction des Schlagworts, mit welchem die Verkündigung des Ap. und der ihm Gleichgesinnten missgünstig beleuchtet wurde. Er giebt dasselbe den Gegnern zurück, indem er sich und Apollos als Beispiele dafür hinstellt, wie dem im A. T. offenbarten Willen Gottes entsprechend gelehrt und gelebt werden muss.

(Vrgl. Heinrici z. d. St.)*). Damit erledigt sich auch die durch den biblischen Sprachgebrauch nicht gestützt und durch die Berufung auf Pind. Nem. 6, 13. Eurip. Jon. 446 (455) keineswegs belegte Erklärung Hofm., der den allgemeinen Begriff des bestimmten Masses einlegt, welches jedem von Gott zugeschrieben, zuerkannt sei (Rom. 12, 3). Auch γράμμα Thuc. 5, 29, 4 unterstützt diese Fassung nicht, sondern heisst eine geschriebene Clausel (s. Krüger). — ἵνα μὴ εἷς ὑπὲρ etc.) Nach Meyer: „Für einander gegen den andern", als Bezeichnung des Parteitreibens. Die Glieder einer Partei brüsteten sich so, dass einer zum besten des andern (ὑπέρ, vrgl. 2. Kor. 9, 2) es that, indem sie sich dadurch wechselseitig unter einander ihr Ansehen zu erhalten und zu erhöhen suchten (εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνός), und zwar in feindlicher Richtung gegen den Dritten, welcher einer andern Partei angehörte (κατὰ τοῦ ἑτέρου). Aehnlich Olsh., der ὑπὲρ. τ. ἑνός vom Ueberbieten in Anmassungen versteht, was aber den Accus. bei ὑπέρ erfordern würde, und Winer § 47 S. 358: „so dass er sich über dem andern erhaben dünkt". Gegen letztere Fassung spricht, auch abgesehen davon, dass ὑπέρ mit Genit. in diesem Sinne (s. übrigens Matthiae S. 1360) im N. T. nicht vorkommt, der Zusammenhang, nach welchem der von dem φυσιούμενος Verachtete erst der ἕτερος (der Verschiedene) sein kann; wie εἷς mit τοῦ ἑτέρου, so steht auch ὑπέρ mit κατά in gegensätzlicher Correlation, vrgl. Rom. 8, 31. Mark. 9, 40. Aber auch Meyer's Erklärung entspricht nicht der Tendenz des Abschnitts; denn da vorher über das Verhältniss der Lehrer zu Gott das Entscheidende gesagt ist, liegt es dem Ap. daran, den Ertrag der Erörterung auf das Parteitreiben

---

*) Am nächsten steht Holsten im Texte seines Buchs dieser Erklärung, während er in der Anmerkung sie als Nothbehelf charakterisirt („Verf. sieht sich gezwungen auf das Verständniss dieser Worte zunächst zu verzichten"). Vielleicht hätte H. mehr Freudigkeit dazu gefunden, wenn er in den Worten ὑπὲρ ἃ γέγραπται die von mir wahrscheinlich gehaltene geschichtliche Veranlassung zu billigen vermocht hätte. Andernfalls hätte es ihm wohl am nächsten liegen müssen, die Worte als Glosse auszuscheiden. Dies thut schon Bornemann und jüngst Baljon, der zugleich folgendes Beispiel findiger Selbstgenügsamkeit billigt: Ein Copist fand in seinem Originale: ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε ἵνα εἷς ὑπὲρ τοῦ ἑνός etc., aber über dem α des zweiten ἵνα war ein μή übergeschrieben. „Was thut nun dieser Abschreiber? Er zweifelte, ob er μή in die Abschrift aufnehmen dürfte und setzte deshalb an den Rand: τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, d. h. ein μή ist über das α geschrieben." So seien diese Worte in die Manuscripte gekommen!

nach seiner eigentümlichen Erscheinung anzuwenden. Daher sagt er: dies habe ich auseinandergesetzt, damit ihr nicht einer (ein jeder von euch 1, 12) zu Gunsten des einen (Lehrers) wider den andern (Lehrer) euch aufbläht. Dies geschieht, indem sie sich unter einander mit Berufung auf besondere Auctoritäten mit Ueberhebung abschätzig beurtheilen. So Rück., Ewald, Hofm., Godet, und besonders gründlich Reiche. Zu den Wirkungen des *φυσιοῦσθαι* vrgl. 8, 1. — *φυσιοῦσθε*) Der Indic. Praes. nach *ἵνα* findet sich sicher nur hier und Gal. 4, 17. Doch vrgl. Buttm. S. 202. 207. Die Beispiele aus Classikern, welche man sonst anführte, sind längst erledigt. S. Herm. zu Viger. S. 851 f., Schneider zu Xen. Ath. 1, 11. Die Stellen aber b. Kypke u. Valck., wo *ἵνα* mit Indic. Praeter. steht, gehören gar nicht hierher. Vrgl. z. Gal. 4, 17. Stallb. zu Plat. Symp. S. 181 E. Billr. u. Rückert nehmen daher an, Paulus habe den Conj. bilden wollen, aber falsch gebildet, wie schon Beng. die Form als „singularis ratio contractionis" bezeichnet und auch Reiche Comment. crit. I. S. 152 eine irrige Contractionsbildung vermuthet. Winer findet einen Missbrauch der späteren Gräcität, der allerdings erst in späteren Schriften und im Neugriechischen nachweisbar ist (Winer § 41 b. 1. S. 272)*). Fritzsche (Matth. S. 836) nahm *ἵνα* ubi und erklärte „ubi (i. e. qua conditione, np. quando demisse de vobis statuere nostro exemplo didiceritis) minime alter in alterius detrimentum extollitur". Späterhin (in Fritzschior. opusc. S. 186 f.) wollte er durch Emendation helfen, nämlich: *ἵνα ἐν ἡμῖν μάθητε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν, ἕνα μὴ ὑπὲρ τοῦ ἑνὸς φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτέρου* (beinahe so Theodoret). Aber so leicht auch statt *ἕνα μή* irrtümlich *ἵνα μή* geschrieben werden konnte, so nothwendig wäre doch alsdann die Folge dieser Unrichtigkeit die Veränderung des *φυσιοῖσθαι* **) nicht in *φυσιοῦσθε*, sondern in *φυσιῶσθε* gewesen, und der Conjunctiv, nicht der Indicativ, müsste daher in den kritischen Zeugen (er findet sich aber wirklich nur bei 44. Chrys.) das Uebergewicht haben. Um

*) Vrgl. auch Hofm. z. Gal. S. 138 und als Beispiel noch Barnab. 7: *ἵνα — — δεῖ*, wo allerdings ein Schreibfehler für *δῇ* nahe liegt. Bei Ignat. Eph. 4 sind die Lesarten *ἄδετε* und *μετέχετε* (Dressel S. 124) unsicher. — Die Vermuthung von Buttm. (neutr. Gr. S. 202), dass die contrahirten Praesentia wegen der circumflectirten Endsilbe die Futura vertreten, entbehrt des Nachweises.

*) Auch ℵ hat *φυσιουσθαι*. Aber wie häufig verwechselt der Schreiber desselben *αι* und *ε*! Gleich vorher hat er *γεγραπτε* statt *γεγραπται*.

dieser Schwierigkeiten willen eignet sich Meyer die frühere Erklärung Fritzsches an und nimmt hier wie Gal. 4, 17 ἵνα nicht als Absichts-Partikel, sondern als die Orts-Partikel wo, in dem Sinne von „wobei, unter welchem Verhältnisse", so dass es die Sachlage ausdrückt (Plat. Georg. S. 484 E. Soph. O. C. 627. 1239. Eur. Hec. 2, 102. 711. Andoc. 6, 9 al. Vrgl. Schaef. zu Soph. O. C. 621 u. Bäuml. Partik. S. 143 f.). Darnach sage Paulus: damit ihr das ne ultra quod scriptum est lernet, wobei (d. i. bei welcher Masshaltung) ihr alsdann (φυσιοῦσθε ist das vergegenwärtigte Zukünftige) euch nicht blähet u. s. w. Aber er muss zugestehen, dass es ebenso angemessen als der Weise des Ap. entsprechend sei (Rom. 7, 13. Gal. 3, 14. 4, 5. 2. Kor. 9, 3), wenn nach dem ersten telischen ἵνα noch ein zweites folge, wo dann das erste als Mittel für den Zweck des zweiten betrachtet werden kann (s. auch Holsten). Dazu scheitert die Deutung, abgesehen von dem geschrobenen Ausdruck und der Thatsache, dass ἵνα in der Bedeutung wo bei P. nicht sicher nachweisbar ist, an φυσιοῦσθε, das treffend den gegenwärtigen Charakter des Parteitreibens schildert. Ist ferner durch die Einstimmigkeit der Zeugen ausgeschlossen, den Indic. auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, so wird man sich dabei bescheiden müssen, die Anomalie zu constatiren und ἵνα in der allein angemessenen telischen Bedeutung festzuhalten. So auch Godet. — Die subjective Negation μή im Relativsatz ist aus der von P. gehegten und ihm vorschwebenden Absicht geflossen. Vrgl. z. B. Soph. Trach. 797: μέθες ἐνταῦθ' ὅπου με μή τις ὄψεται βροτῶν, u. s. Bäuml. S. 290. Winer § 55. S. 447.

V. 7. Das eben vergegenwärtigte Gebahren wird in einer argumentatio ad hominem in Rücksicht auf seine Grundlosigkeit näher beleuchtet: 1) Niemand unterscheidet dich; es ist ein selbstgemachter Unterschied, mit welchem du dich brüstest. 2) Was du besitzest, hast du nicht von dir selbst, und es ist ungereimt, dich dessen zu rühmen, wie wenn es dein Werk wäre. Dass P. das erste im Hinblicke auf seine eigene Unterschiedenheit und das zweite im Hinblicke auf des Apollos Begabung sage (Hofm.), oder dass beides sich gegen die Apollonier richte (Holsten), ist weder im Texte angedeutet, noch würde es dazu stimmen, dass er und Apollos den Lesern Exempel der Demuth, nicht aber demüthigende Exempel, nämlich durch hohe Stellung und Begabung, sein sollen. — σέ) geht auf jeden einzelnen der vorigen ὑμεῖς, also nicht bloss auf die sectirenden Lehrer (Pott nach Chrys.

u. a.). Aeltere, denen Hofm. u. Edwards beistimmen, erklären: „Wer hat dir einen Vorzug gegeben? Gott; daher sei Demuth zu üben. Damit aber fällt der Gedanke aus dem Zusammenhange; vrgl. die folgende Frage. Der Wortsinn von *διακρίνει* ist daher nicht zu verändern. Richtig Vulg.: „quis enim te discernit"? Vrgl. Act. 15, 9. Hom. Od. 4, 179. Plat. Soph. S. 253 E. Charm. S. 171 C. — *τί δὲ ἔχεις* etc.) *δέ*, wie auch das nachherige, häuft Frage auf Frage. S. Hartung Partikell. I. S. 169. Worauf Paulus mit dem allgemeinen „was besitzest du aber" ziele, sagte den Lesern ihr Gewissen und ergiebt sich aus der folgenden Frage, nämlich das, dessen sie sich rühmten, ihre christliche Einsicht, Weisheit, Beredtsamkeit u. drgl. Als den Geber (*ἔλαβες*) hat er gewiss nicht sich und die übrigen Lehrer gedacht (Seml., Heydenr., Pott), was seiner demüthigen Pietät ganz entgegen wäre, sondern *οὐδὲν οἴκοθεν ἔχεις, ἀλλὰ παρὰ τοῦ θεοῦ λαβών*, Chrys. Vrgl. 3, 5. 12, 6, 15, 10. — *εἰ δὲ καὶ ἔλ.*) „aber wenn du auch empfangen hast, wenn du auch, was ich gar nicht leugnen will, begabt worden bist". *εἰ καί* soll eben den Besitz nicht problematisch darstellen (Rückert), sondern ist zugestehend. Vrgl. Godet, Edwards, der auf Kühner zu Xenoph. Mem. 1, 6, 12 (*εἰ καὶ τὴν συνουσίαν*) hinweist. 1. Kor. 4, 3. Herm. ad Viger. S. 832. Hartung I. S. 140 f. Klotz zu Devar. S. 519 f.*). — *τί καυχᾶσαι* etc.) *οὐδεὶς ἐπ' ἀλλοτρίαις παρακαταθήκαις μεγαφρονεῖ, ἐπαγρυπνεῖ δὲ ταύταις, ἵνα φυλάξῃ τῷ δεδωκότι*, Theodoret.

V. 8. Jetzt wird die schon V. 7 lebhaft erregte Rede bitter ironisch. Indem sie den dünkelvollen Korinthern den Eindruck ihres Gebahrens Zug für Zug vorhält, giebt sie die *νουθεσία* (V. 14), deren sie zu ihrer Demüthigung bedurften. Auch der Uebergang vom individualisirenden Singul. zum Plural entspricht dem steigenden Affect. Die fragende Fassung (Baumg.) schwächt ohne Grund und verkennt, dass P. gerade bei der Reinheit seines Gewissens der durch die wirklichen Verhältnisse sattsam begründeten Erregtheit seines Temperamentes nachgeben konnte, ohne zum Verdachte der Selbstsucht und Herrschbegierde (dies gegen Rückert) zu berechtigen. — In *κεκορ. ἐστέ, ἐπλουτ.* u. *ἐβασιλ.*) liegt eine heftige Steigerung des ironischen Pathos: „schon ge-

*) Weshalb Holsten diese Deutung sinnlos findet, ist mir nicht klar geworden. Er übersetzt: „wenn du aber, und zwar wirklich, empfingst" und beruft sich auf Kühner II. S. 990. Gal. 3, 4. 2. Kor. 5, 3.

sättigt seid ihr, schon reich geworden seid ihr; ohne unser Zuthun seid ihr zur Herrschaft gelangt!" Das Sarkastische dieser Rede wird geschärft durch das nachdrücklich vorangestellte ἤδη — ἤδη und χωρὶς ἡμῶν: „Schon habet ihr, was erst vom künftigen αἰών erwartet wird, das Sattsein und Reichgewordensein an messianischen Gütern; ohne derer Zuthun, die euch das Evangelium gebracht haben, seid ihr zur höchsten Stufe der messianischen Macht und Herrlichkeit, zur βασιλεία, gelangt!" Schon seid ihr in so vollendetem Christenstande, seid ohne uns so herrschgewaltige Leute, dass ihr euch die Vorwegnahme der zukünftigen messianischen Befriedigung, Besitzfülle und Macht zuerkennt. Gewöhnlich bezieht man κεκορ. und ἐπλουτ. (vrgl. Apoc. 3, 17) speciell auf die christliche Erkenntniss und sonstige Begabtheit (vrgl. 1, 5), und ἐβασιλ. entweder ebenfalls auf die Erkenntniss, deren höchster Grad gemeint sei (Heydenr.), oder auf hohes Glück und Ansehen überhaupt (Calv., Wetst., Pott), oder auf die gefahrlose Sicherheit, in welcher Könige seien (Grot.), oder auf das dominium et jus statuendi de rebus Christianis (Semler), oder auf das Herrschen der einen Secte über die andere (Estius) oder des Lehrers über seine Secte (zwischen diesem beiden unentschieden Billr.). Aber alle diese Deutungen lassen der sarkastischen Ausdrucksweise ihr Recht nicht, obwohl sie den Sachverhalt, welcher so dargestellt wird, theilweise treffen. Nichts lag dazu dem christlichen Bewusstsein so unmittelbar nahe, als bei dem nicht näher bestimmten ἐβασιλ. an die messianische βασιλεία zu denken *). Und wie entsprechend ist dieser Vorstellung der folgende Wunsch! Geht aber ἐβασ. auf das messianische Regiment (s. z. 3, 22, Usteri Lehrbegr. S. 370), mithin auf das συμβασιλεύειν 2. Tim. 2, 12 vrgl. Rom. 8, 17, so muss auch κεκορ. u. ἐπλουτ. nach der Gleichmässigkeit dieser ironischen Malerei im Sinne der messianischen Vollendung genommen werden und das Satt- und Reichsein κατ' ἐξοχήν bezeichnen (nämlich an messianischen Heilsgütern), was eben für das christliche Bewusstsein keiner besondern Bestimmung bedurfte. Vrgl. Matth. 5, 6. 2. Kor. 8, 9. Das Perf. stellt den Zustand dar, die Aoriste das Eingetretensein in den Besitz, mit welchem der sich Sattdünkende prunkt. S. Kühner zu Xen. Mem. 1, 1, 18. Zu ἤδη, d. i. bereits jetzt, s. z. Joh.

---

*) So schon Origen., von Neueren Rückert, de Wette, Osiand., Ewald, Neand., Hofm., Edwards u. a.

4, 35. — *καὶ ὄφελόν γε* etc.) „und (rasch einfallend) möchtet ihr doch zur Herrschaft gelangt sein"! *ὄφελον* wird bei den spätern als Partikel gebraucht und mit Indicat. verbunden, 2. Kor. 11, 1. Gal. 5, 12. S. Matthiae S. 1162. Buttm. S. 185. *γέ* verstärkt das *ὄφελον*: s. Hartung Partikell. I. S. 372 f. Bäuml. Part. S. 55 f. Der Gedanke ist: „abgesehen davon, dass ihr ohne uns Herrscher geworden, möchtet ihr wenigstens (*γέ*) es geworden sein!" Vrgl. Klotz ad Devar. S. 281 f. — *ἵνα κ. ἡμεῖς ὑμῖν συμβασ.*) Ihr würdet, meint P., auch uns (neben euch) dann wohl eine Theilnahme an eurem Regimente zukommen lassen! Der Conjunct. (gegen Rückert) ist, da *ἐβασιλ.* etwas in der Gegenwart des Redenden Abgeschlossenes (Regenten geworden sein) bezeichnet, und da der Zweck als ein in der Gegenwart noch bestehender erscheint, ganz in der Ordnung und daher die Conjectur Cobet's: *συνεβασιλεύσαμεν* überflüssig. S. Klotz ad Devar. S. 617 f. Stallb. ad Plat. Crit. S. 43 B. — Beachte übrigens, wie die sarkastische Klimax endlich durch *καὶ ὄφελόν γε* etc. tief beschämend ausläuft. Vrgl. Chrys.

V. 9. *Γάρ*) Begründung des vorherigen Wunsches: denn die Lage von uns Aposteln ist meiner Meinung nach das gerade Gegentheil des *βασιλεύειν*. *χωρὶς ἡμῶν* bereitet diese Begründung vor (Godet). — In *δοκῶ* liegt eine fühlbare Spitze des Ausdrucks. Vrgl. z. 7, 40. Ohne folgendes *ὅτι*: Kühner zu Xen. Anab. 5, 7, 13. — *ἡμᾶς τοὺς ἀπ.*) könnte nicht bloss auf Paulus (Calvin, Schrader, Olsh. al.), sondern auf die Apostel überhaupt (Meyer, Godet, der darin einen Ausdruck des abschätzigen Urtheils der Christusleute über P. und die Zwölf wahrnehmen zu dürfen meint) gehen, wenn nicht die nachfolgenden Züge allein auf Paulus passten. Da es ihm auf die Wiederherstellung seines Verhältnisses zur Gemeinde ankommt, verengt sich die Rede schliesslich auf eine gegenbildliche Schilderung seiner calamitates apostolicae. Der Plural *ἀποστόλους* ist durch *ἡμᾶς* veranlasst. — Bezieht man *ἀποστόλους* mit Meyer auf alle Apostel, so ist *ἐσχάτους* Prädicat: als homines infimae sortis (Mark. 9, 35? Alciphr. 3, 43. Dio Cass. 42, 5. Dem. 346. Chrys.: *πάντων ἀτιμότεροι*); bezieht man es auf Paulus, so gehört es als nähere Bestimmung zu *τ. ἀπ.* (Erasm., Castal., Calv., Beza, Seml.), entweder in dem Sinne von Pott: deus nos, qui postremi apostoli facti fuimus, tamquam *ἐπιθαν.* oculis alior. sistit". Der vor *ἐσχ.* fehlende Artikel hindert diese Verbindung nicht (so früher Heinrici mit Berufung auf 16, 3. Gal. 1, 4. Matth.

24, 45), oder in dem Sinne: die Apostel als die Letzten *). Auf Lehrer überhaupt den Amtsnamen ἀπόστολοι zu beziehen, gestattet der Sprachgebrauch des P. nicht. Vrgl. v. Hengel zu 9, 1. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1880, S. 205. Heinrici z. d. St. — ἀπέδειξεν) nicht: fecit, reddidit, sondern: er hat uns als das was wir sind aufgezeigt, dargestellt, erscheinen lassen vor den Augen der Welt (s. das folgende θέατρον etc.). Vrgl. 2. Thess. 2, 4. Plat. Conv. S. 179 C. Dem. 687. 11. Xen. Oec. 5, 10. Wyttenb. ad Plat. Phaed. S. 72 C. -- ὡς ἐπιθανατ.) wie zum Tode Verurtheilte. Wie wahr bei den beständigen Todesgefahren! Vrgl. 15, 30 f. 2. Kor. 11, 23 f. Die Erklärung Tertullian's (de pudic. 14): „veluti bestiarios", obgleich von Beza, Calvin, Grot., Corn. a Lap. u. a. angenommen, ist eine willkürliche Beschränkung. Das Richtige haben Theophyl., Chrys.: ὡς καταδίκους. Vrgl. Dion. Hal. 7, 35. — ὅτι θέατρον ἐγεν. etc.) dient dem δοκῶ bis ἐπιθαν. zur Begründung; daher nicht ὅ, τι zu schreiben und mit θέατρ. zu verbinden, wie Hofm. vermuthet („welch Schauspiel wir ja der Welt geworden sind"). Es heisst: „da wir ein Schauspiel geworden sind" u. s. w. θέατρ. ist hier gleich θέα oder θέαμα, wie Aesch. Dial. Socr. 3, 20. Achill. Tat. I. S. 55. Vrgl. θεατρίζεσθαι Hebr. 10, 33, ἐκθεατρίζεσθαι Polyb. 3, 91, 10. 5, 15, 2. — καὶ ἀγγ. κ. ἀνθρ. specialisirt das τῷ κόσμῳ: der ganzen Welt, dem Universum (vrgl. dazu Edwards), sowohl Engeln als Menschen. Des Himmels und der Erde Bewohner schauen, wie einem Schauspiele, unseren Drangsalen und Verfolgungen zu. — Das absolute ἄγγελοι im N. T. wird nie weder von den bösen und guten Engeln zusammen (dies gegen Beng., Olsh. u. a.), noch von den bösen allein (dies gegen Estius, Calov., Neand. u. a.), sondern immer nur von den Engeln κατ' ἐξοχήν, d. i. von den guten Engeln gebraucht (vrgl. z. Rom. 8, 38). Wo es auf die bösen Engel geht, hat es immer einen bestimmenden Beisatz (Matth. 25, 41. 2. Kor. 12, 7. 2. Petr. 2, 4. Jud. 6). Aber allerdings stehen sie als Bestandtheile des κόσμος den streitenden Sendboten Christi gegenüber, indem sie dem Kundwerden des Heils zuschauen, das sie selbst noch nicht erfassen (1. Petr. 1, 12). Daher sind sie als Vermittler des Gesetzes angesehen (Gal. 3, 19), und der Gläubige wird sie richten (6, 2, 3). Von den bösen Engeln glaubte

*) Vrgl. 15, 8. So Holsten: „In dem ἐσχάτους ohne ὡς spricht P. ein thatsächliches Verhältniss aus, in dem ἐπιθανατίους mit ὡς die subjective Anschauung, unter welcher er den ἔσχατος stellt." Vrgl. auch Edwards z. d. St.

man erklären zu müssen, weil man ohne Grund annahm, dass in θέατρον der Gedanke: „ein Gegenstand der Lust und des Spottes“ liege. Das sonderliche Interesse der Zuschauer an dem Drama des apostolischen Geschicks kann sehr verschieden und entgegengesetzt sein und bleibt hier ganz ausser Betracht. Gut Theodoret: πᾶσιν εἰς θεωρίαν πρόκειται τὰ ἡμέτερα· ἄγγελοι μὲν γὰρ τὴν ἡμετέραν ἀνδρίαν θαυμάζουσι, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐφήδονται τοῖς ἡμετέροις παθήμασιν, οἱ δὲ συναλγοῦσι μέν, ἐπαμῦναι δὲ οὐκ ἰσχύουσιν. Jedenfalls ist die Engelvorstellung auch hier nicht bloss sprichwörtlich und bildlich (Baur); aber die Engel kommen bei dem Bau des Gottesreichs durch die Apostel ebensowenig zur Mitwirkung, wie der Teufel etwas innerhalb der christlichen Gemeinde zu thun hat (5, 5. Joh. 12, 31).

V. 10. Wie ganz andere Leute als wir, seid ihr! — μωροὶ διὰ X.) denn weil wir nur Christus den Gekreuzigten wissen und mit der Weltweisheit nichts zu thun haben wollen (vrgl. 2, 2), sind wir thörichte Menschen, um Christi willen beschränken wir uns nur auf Christus. Vrgl. 1, 18, 25. — φρόνιμοι ἐν X.) Kluge Leute in eurer Verbindung mit Christo, gescheute, aufgeklärte Christen seid ihr! Beachte, wie P. nicht wieder διὰ X. schreiben konnte; die christliche Afterweisheit hatte andere Interessen. Die Ironie, „plena aculeis“ (Calvin) das weltförmige korinthische Wesen geisselnd, erlaubt nichts anderes als ἐσμέν und ἐστέ zu ergänzen. Ihre Bedingtheit erhellt aus 1, 7 und Erörterungen wie 8, 1 f. — ἀσθενεῖς) kraftlos und ohnmächtig. Denn schüchtern und demüthig traten sie auf, mit Verschmähung menschlicher Mittel allen Erfolg dem einfachen Worte von Christo überlassend. Ihr hingegen seid ἰσχυροί, Kraftmenschen, die zu imponiren und Grosses durchzusetzen vermögen. Vrgl, 2, 3. 2. Kor. 13, 2 f. 10, 10. Eigenmächtig beschränkend beziehen Chrys., Theophyl., Grot. u. Estius ἀσθ. auf die Leiden: „quia multa mala patimur, nec resistimus quod est infirmitatis“, und ἰσχ.: „mala, si qua occurunt, facile repellitis“, Estius. — ἔνδοξοι) gefeierte, hochgeehrte Leute; ἄτιμοι: ehrlos, verachtet, Matth. 13, 57. Ael. Var. hist. 2, 20: ἔνδοξον δουλείαν (Edwards). Plat. Leg. 6. S. 774 B. Enthyd. S. 281 C. — Im letzten Gliede ist die erste Person das Subject des sarkastischen Gegensatzes, weil P. nun noch weiter von Prüfungen, welche ihn als Apostel treffen, reden will.

V. 11—13. Bis auf die jetzige Stunde dauert diese unsere verachtete Lage beständig fort. Ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας

so wie ἕως ἄρτι V. 13 *) nicht strenge im Wortsinne zu nehmen, ist voreilig; weder kennen wir die Lage des Paulus in jenem Zeitpunkte (vrgl. 2. Kor. 11, 27), noch ist eine nähere temporelle Beziehung durch die allgemein gehaltene Schilderung angezeigt. Dass aber Paulus die Lage der Apostel überhaupt schildern wolle (Meyer), erscheint durch seine parallelen Selbstcharakteristiken (2. Kor. 6, 8. 11, 23 f.) verwehrt. Da übrigens ἄχρι τ. ἀ ὥ. nicht ohne Hyperbel zu καὶ γυμνιτεύομεν zu ziehen ist, gehört es zum Vorhergehenden, an das es sich ebenso wie V. 13 ἕως ἄρτι mit Nachdruck anschliesst (gegen Meyer). Das Folgende fügt danach weitere die Lage des Apostels näher kennzeichende Momente hinzu. — γυμνητεύομεν) d. i. es fehlt uns an nöthiger Kleidung. Vrgl. zu γυμνός Matth. 25, 36. Jak. 2, 15 und dazu Theile. Das Verbum sowohl in diesem Sinne als auch von leichter Bewaffnung gehört der späten Gräcität. Die Form γυμνιτεύομεν (Lachm., Tisch.), die durch die Codd. überwiegend bezeugt ist, ist nach Meyer ein alter Schreibfehler; s. Fritzsche de conf. Lachm. S. 21. — κολαφιζ.) ganz eigentlich: wir werden mit Fäusten geschlagen. Vrgl. Matth. 26, 67. 1. Petr. 2, 20. 2. Kor. 12, 7. Concrete Darstellung roher Misshandlung überhaupt. — ἀστατοῦμεν etc.) wir sind unstät, haben keine bleibende Stätte, Rufin. ep. 10. Theophyl.: ἐλαυνόμεθα, φεύγομεν. — κοπιῶμεν etc.) wir mühen uns ab, arbeitend mit den eigenen Händen. Vrgl. von Paulus 9, 6 f. 2. Kor. 11, 7 f. 1. Thess. 2, 9 f. 2. Thess. 3, 8. Act. 20, 34. Als Stück der verachteten Lage führt's Paulus mit auf; und mit Recht, denn in den Augen der Welt, die solchen selbstverleugnenden Edelsinn nicht erkennen und ehren konnte und wollte, war es ein solches. — λοιδορ. εὐλογ. etc.) noch durch den Gegensatz ihres Verhaltens verstärkte Fortsetzung der Schilderung des schmachvollen Verhältnisses der Apostel. Wir sind so sehr aller Ehre bei andern los und ledig, dass wir gegen die, welche uns schelten (injuriiren, s. Dissen ad Dem. de cor. S. 294), verfolgen und verlästern (δυσφημ., vrgl. 1. Makk. 7, 41. Aesch. Ag. 1078. Soph. El. 1182. Eur. Heracl. 600) nicht etwa uns vertheidigen und rächen (wie Männer thun, die fleischliche Ehre zu retten und zu behaupten haben), sondern den Scheltenden Gutes anwünschen, den Verfolgern geduldig still halten, den Lästerern

*) Beide Ausdrücke sind synonym; daher auch diese Stelle dafür beweisend ist, dass der Unterschied zwischen ἄχρι und μέχρι, welcher von Tittm. Synom. S. 33 f. behauptet worden, nicht zutrifft. S. Fritzsche ad Rom. I. S. 308 f.

bittende Worte geben*). Dass Paulus in Erinnerung der ihm durch die Ueberlieferung bekannten Worte Jesu Matth. 5, 44. Luk. 6, 27 f. dieses sage (Rückert), ist in Anbetracht der Verschiedenheit der Ausdrücke unsicher; aber die von Jesu geforderte Gesinnung lebte in ihm. — ὡς περικαθάρματα etc.) Gesammtabbildung der bisher von V. 11 an in einzelnen Zügen gezeichneten Lage: wie Auskehricht der Welt sind wir geworden, d. h. es ist mit unserm Ergehen so geworden, als ob wir die Allernichtswürdigsten wären, wie Schmutz, den man von der Welt abgefegt hat. Der κόσμος ist die Menschenwelt (Rom. 3, 6. 5, 12), dem nachherigen πάντων entsprechend. περικάθαρμα (von περικαθαίρω, ringsum, allenthalben reinigen) heisst quisquiliae, was man durch Reinigen entfernt, sowohl im eigentlichen Sinne, als auch bildlich, wie unser Auswurf, Abschaum (Arrian. Epict. 3, 22, 78). Gewöhnlicher ist das blosse κάθαρμα, welches namentlich in diesem uneigentlichen Sinne bei Demosth. und Späteren sich oft findet (s. Wetst., Loesner. Obs. S. 276 f., vrgl. auch Kühner II. S. 10). Mit dieser Fassung begnügen sich Erasm., Beza, Estius, Rückert, de Wette, Ewald, Maier, Neand., Hofm. nach Theodoret, Theophyl. u. Oecum. Da aber καθάρματα auch diejenigen hiessen, welche in Pest und anderen öffentlichen Calamitäten zur Sühnung des Götterzornes geopfert wurden (s. Schol. ad Arist. Plut. 454. Bos Exercitat. S. 125 f. Munthe Obss. e Diod. S. 321 f.), und da Prov. 21, 18 περικάθαρμα dem Hebr. כֹּפֶר entspricht, wie denn auch περικαθαρμός bei Plato Leg. 7. S. 815 C. lustratio und περικαθαρτήριον bei Heysch. (s. v. θεώματα) Reinigungsopfer ist: so nehmen Luther (Fegopfer), auch Pott, Olsh., Osiand., Edwards an, Paulus ziele hier auf jene griechische Opfersitte (s. bes. Photius Quaest. Amphil. 155) und meine mit περικάθ. Sühnopfer, worin zugleich der Nebengedanke: „verworfene, nichtswürdige Menschen" enthalten sei, denn solche wurden zu dergleichen Sühnopfern genommen. Demnach wäre der Sinn: „contemnimur ut homines, qui ad iram deorum ab omnibus hominibus avertendam sacrificio offeruntur", Pott; und Olsh. behauptet trotz des ὡς, Paulus schreibe sogar

*) παρακαλοῦμεν: gelästerst werdend bitten wir, geben wir gute Worte. S. über παρακαλ., bitten: Bleek z. Hebr. II. 1. S. 454. Treffend Theophyl.: πρῳοτέροις λόγοις καὶ μαλακτικοῖς ἀμειβόμεθα. Vrgl. Act. 16, 39. Grot. erklärt: Deum pro ipsis precamur. Aber Deum und pro ipsis ist wegen Matth. 5, 10. 44 unbefugt eingetragen. Vrgl. vielleicht 2. Makk. 13, 23: τοὺς Ἰουδαίους παρεκάλεσεν, er gab den Juden gute Worte.

seinen Leiden eine Kraft zu. Allein für das Sühnopfer ist das gangbare und constante Wort κάθαρμα (nicht περικάθ.)*); wenn aber P. dennoch περικαθάρματα piacula gedacht hätte, so würde er auch, da περίψημα mit περικάθαρμα synonym ist und jeder einzelne ein piaculum wäre, nachher wiederum den Plural περιψήματα geschrieben haben. Hat er aber περικαθάρματα Schmutzabgänge, Wegwürfe gedacht, so konnte er sehr füglich nachher mit dem collectiven Singul. (Abraum) wechseln. Beides drückt dieselbe Sache unter verschiedenen Vorstellungen aus. — πάντων περίψ.) aller Schmutzabgang. Der Nachdruck liegt auf πάντων, und vorher ist wieder ὡς zu denken. Da περίψ. (was vom Abwischen abgeht) wesentlich gleichbedeutend ist mit περικάθαρμα (s. Phot. s. v. Tob. 5, 18 und dazu Fritzsche), so ist es ebenso verschieden wie dieses von den Auslegern gefasst worden**). — ἕως ἄρτι) zu ἐγενήθ. gehörig, steht mit grossem Nachdruck am Schlusse der Schilderung. — Der Strom der erregten Rede ist zu Ende; nun wieder der sanfte Fluss der väterlichen Milde, der aber V. 18 wieder streng und drohend aufwogt.

V. 14—21***). Nehmt diese Rüge nicht als Beschämung, sondern als Zurechtweisung von eurem geistlichen Vater, dessen Nachahmer ihr sein sollet (V. 14—16), weshalb ich auch den Timoth. zu euch geschickt habe (V. 17). Ich aber — dies zur Warnung für die Aufgeblasenen! — hoffe bald selbst zu kommen; soll ich strafend oder milde kommen? (V. 18—21.) Die Rede lässt, da P. nicht mit Unrecht von der Gemeinde begünstigte oder getheilte Meinungen, welche zu falschen Gegensätzen führten, beleuchtet, sondern zu persönlichen Mittheilungen übergeht, die communicative Form fallen. — Der Abschnitt ist sowohl Abschluss des Vorhergehenden, als auch Vorbereitung der folgenden Erörterungen über Fragen des sittlichen Lebens und der Organisation der Gemeinde. Aehnlich verhält sich's mit 6, 12 f. im Bau des Ganzen.

---

*) Daher Valck. die Lesart von G. Minusk. ὡσπερεὶ καθάρματα für ächt hielt, weil Paulus „ritus Graecos noverat et linguam".

**) Der auf altchristlichen Inschriften vorkommende Name Stercorius dürfte durch u. St. veranlasst sein. S. auch Edwards.

***) Zur Textkritik: V. 14. Für νουθετῶ des text. rec. haben Tisch. VIII, Weste.-Hort auf Grund von ℵACP Min. Theophyl. νουθετῶν aufgenommen. — V. 17. Zu τοῦτο fügen AℵP αὐτό, zu Χριστῷ Cℵ Ἰησοῦ.

V. 14. *Οὐκ ἐντρέπων*) Die richtige Fassung ist die gewöhnliche: „nicht als euch beschämend schreibe ich dieses“ (V. 8—13). Das Partic. ist nicht gleich Infin., sondern der Sinn ist: Ich beschäme euch nicht durch das, was ich schreibe. Das folgt eben daraus, dass P. wie ein Vater zu ihnen redet. S. Heind. ad Phaed. S. 249. Stallb. ad. Plat. Rep. S. 495 D. Rückert will bei dem allgemeinen „niederbeugen, erschüttern“ stehen bleiben; aber warum doch, da wir 2. Thess. 3, 14. Tit. 2, 8. 1. Kor. 6, 5. 15, 34 die bestimmtere Bedeutung festhalten müssen? Vrgl. auch Diog. L. 2, 29. Ael. V. H. 3, 17. Und gerade weil Paulus das Beschämende seiner Rüge für die Korinther fühlt, bemerkt er, um den sittlichen Erfolg der bittern Rede zu fördern, was seiner Idee nach das Wesen seiner Rüge sei, nicht Beschämung nämlich, sondern väterliche Zurechtweisung. — *νουθετῶν*) das Wohlmeinende der Zurechtweisung liegt nicht im Worte an sich (s. z. Eph. 6, 4 u. vrgl. z. B. Plat. Pol. 8. S. 560 A: *νουθετούντων τε καὶ κακιζόντων*, Legg. 9. S. 879 D. Dem. 798. 19 al.), sondern im Contexte. Vrgl. Act. 20, 31. Plat. Euthyd. S. 284 E: *νουθετῶ σ᾽ ἑταῖρον*. Liest man mit Meyer *νουθετῶ*, so wechselt die Structur, indem nicht wieder das Partic., sondern das Temp. finit. (als Gegensatz von *ἐντρέπων γράφω* zusammen) eintritt, wodurch der Gegensatz selbstständig und damit nachdrücklicher wird. S. Herm. ad. Hymn. Hom. S. 125. Wie selten dies der Fall ist, erhellt aus Kühner II. S. 657.

V. 15. Rechtfertigung von *ὡς τέκνα μου ἀγαπ. νουθετῶν*. — „Denn falls ihr zehntausend Jugendführer habet in Christo“. Zu *μυρίους*) *) vrgl. Matth. 18, 24. 1. Kor. 14, 19. — Ueber die Pädagogen bei Griechen und Römern (vrgl. auch אֹמֵן 2. Chron. 27, 32. 2. Reg. 10, 1. 5. Esth. 2, 7. Rosenm. Morgenl. VI. S. 272), welche, meist Sclaven, die Erziehung und beständige Begleitung der Knaben bis zur Mündigkeit über sich hatten, s. Plat. Lys. S. 208. Wetst. u. Herm. Privataltert. § 34, 15 f. Hier werden uneigentlich die späteren Arbeiter an der Gemeinde, die *ἐποικοδομοῦντες* (3, 10 f.) so genannt, insofern sie die christliche Weiterentwickelung derselben betrieben, nachdem Paulus (ihr Vater) sie gestiftet, ihr das christliche Leben gegeben, sie geistlich gezeugt

*) Die Unterscheidung der alten Grammatiker zwischen *μύριοι* (eigentliches Zahlwort) und *μυρίοι* (unbestimmte grosse Menge) ist grundlos. S. Buttm. ausführl. Sprachl. I. S. 284. Ellendt Lex. Soph. II. S 144.

hatte. Die tadelnde Nebenbeziehung auf die herrische und anmassende Führung seitens derer, die nicht Väter sind (Beza, Calvin, de Wette. Vrgl. auch Erasm.: „paedagogus saevit pro imperio"), ist ebensowenig abzulehnen als der Hinweis auf die geringere Liebe der späteren Lehrer (Chrys., Theophyl.). Vielmehr soll gerade der eingeführte Gegensatz nicht nur sein väterliches Recht, welchem durch alle nachmals in seine Arbeit Eingetretenen nichts benommen sei, sondern auch seine unterschiedliche Gesinnung zum Bewusstsein bringen (gegen Meyer). Er berücksichtigt dabei selbstverständlich nur diejenigen, welche sich der Pädagogenweise entsprechend geführt haben, also in's besondere die Judaisten, welche er mittelbar c. 9, direct im 2. Briefe bekämpft. Dabei bekämpft er nicht zugleich ein „zweitanderes Evangelium", dessen Triebkraft der *νόμος* als *παιδαγωγός* im Widerspruche zu *Χριστὸς Ἰησοῦς* gewesen sei. Solchen Widerspruch lässt P. überhaupt nicht gelten, vrgl. Gal. 3, 24. 25 (gegen Holsten). — *ἀλλ' οὐ π. πατ.*) sc. *ἔχετε.* Das *ἀλλά* nach hypothetischem Vordersatze ist das nachdrücklich entgegensetzende at, hingegen (Naegelsb. z. Ilias S. 43 A. 3. Bäuml. Partik. S. 11. Klotz ad Devar. S. 93), und zwar auch ohne ein restringirendes *γέ*, im Sinne von at certe, s. Kühner ad Xen. Anab. 7, 7, 43. — *ἐν γὰρ Χριστῷ* etc.) d. i. denn in der Lebensgemeinschaft Jesu Christi hat, durch's Evangelium, kein anderer als eben ich euch gezeugt. Wie *ἐν Χριστῷ* vorher die specifische Bestimmtheit des *παιδαγώγους ἔχειν* enthält, so hier, und zwar unter nachdrücklicher Hinzufügung von *Ἰησοῦ*, diejenige der ethischen Zeugung, die nicht ausser Christo, sondern in ihm, als ihrem Wesenselemente, geschehen ist, und *διὰ τοῦ εὐαγγ.* (vrgl. 1. Petr. 1, 23) ist die Vermittelung, wodurch diese Herstellung des Seins in der christlichen Lebenssphäre zu Stande gekommen. Durch Beides unterscheidet sie sich von physischer Zeugung. *ἐν X. Ἰ.* auf die Person des Ap. zu beziehen: „in meiner Gemeinschaft mit Christo, d. h. als sein Apostel" (de Wette), vrgl. Grot., Calov. al., verbietet der gegensätzliche Nachdruck des *ἐγώ.* — *ἐγέννησα*) Vrgl. V. 17. Philem. 10. Gal. 4, 19. Num. 11, 12. Philo S. 1000: *μᾶλλον αὐτὸν ἢ οὐχ ἧττον τῶν γονέων γεγέννηκα.* Sanhedr. f. 19, 2: „Quicunque filium socii sui docet legem, ad eum scriptura refert, tanquam si eum genuisset".

V. 16. *Οὖν*) da ich euer Vater bin. — *μιμ. μ. γίν.*) „werdet meine Nachahmer". Eine nähere Bestimmung fügt Paulus nicht hinzu („in cura tutandae in ecclesia tum uni-

tatis tum sanctitatis", meint Grot. ohne Grund des Contextes); aber der Zusammenhang lässt es nach V. 6—13 nicht verkennen, er habe die Ablegung von Dünkel und Selbstsucht, die Aneignung von Demuth und Selbstverleugnung im Sinne. — Zu dem Ausdrucke *μιμ. γίν.* vrgl. 11, 1. 1. Thess. 1, 6. 2, 14. Eph. 5, 1. Phil. 3, 17. Zum Gedanken: Xen. Mem. 1, 6, 3: *οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν.*

V. 17. *Διὰ τοῦτο*) nämlich um dies mit *μιμ. μ. γίν.* gemeinte Verhältniss bei euch zu befördern. Auf V. 15 beziehen es Chrys., Theophyl., Pisc., Rückert, Maier: „darum weil ich euer Vater bin". Aber dann wird V. 16 zu einer dem Zusammenhang fremden Einschaltung gemacht. — *ἔπεμψα ὑμ. Τιμ.*) S. Einl. § 2. Er war bereits abgereist, der Brief aber sollte nach der Absicht des Ap. ihm zuvorkommen, 16, 10, daher er nicht als Ueberbringer desselben (Bleek) zu denken ist. Tim. war als Begleiter des P. den Korinthern bereits bekannt. 2. Kor. 1, 19. — *τέκνον μου*) vrgl. 1. Tim. 1, 2. 18. 2. Tim. 1, 2. Der Vater sendet zu seinen Kindern (V. 14 f.) deren Bruder, der ihm besonders lieb und getreu ist, zu welchem jene also auch volles Vertrauen haben können. Nach der ganz bestimmten Beziehung von *τέκνα* V. 14 (vrgl. V. 15) ist anzunehmen, dass Timoth. von Paulus bekehrt war, so dass seine Bekehrung, wenn er aus Lystra war (Act. 16, 1), wohl in der Angabe Act. 14, 6. 7 mit begriffen ist; Act. 16, 1 war er schon Christ. — *ἐν κυρίῳ*) giebt das charakteristische Verhältniss an, in welchem Timoth. sein geliebtes und getreues Kind ist (vrgl. Eph. 6, 21); denn ausser der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo findet überhaupt keine Kindschaft zwischen Timoth. und Paulus statt. Nicht wesentlich verschieden daher *ἐν πίστει* 1. Tim. 1, 2. Vrgl. 1, 3. — *ἀναμνήσει*) denn vergessen zu haben schienen's die Korinther*). Schonender Ausdruck des Vaters in Christo. — *τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν X.*) d. i. die Wege, welche ich in Christo (als meiner Thätigkeits-Sphäre), d. i. im Dienste Christi gehe. Durch die Erinnerung an die ganze Art und Weise, wie sich der Ap. in seinem Berufe benahm und verhielt, sollte die Nachahmung seiner bezweckt werden (*διὰ τοῦτο*); denn musste sie nicht seinen in Korinth viel-

*) Dass P. nicht *διδάξει* gesagt habe, um nicht anzustossen, weil Timoth. noch jung gewesen sei (Chrys., Theophyl.), ist aus der Luft gegriffen. Treffend Theodoret: *λήθην δὲ αὐτῶν ὁ λόγος κατηγορεῖ· αὐτόπται γὰρ ἐγεγόνεισαν τῆς ἀποστολικῆς ἀρετῆς.*

fach verkannten und verdächtigten Charakter rechtfertigen und in nachahmungswürdigem Lichte erscheinen lassen? namentlich in Betreff seiner Selbstverleugnung und Demuth, welche von der korinthischen Aufgeblasenheit und Selbstsucht so sehr abstachen. — *καθώς*) fasst man gewöhnlich als das vorher allgemein Ausgedrückte näher bestimmend, wie *ὡς* Rom. 11, 2. Luc. 24, 20. Thuc. 1, 1 u. oft. S. Bornem. in Luc. S. 141. Allein *καθώς* heisst sicut (Vulg.), wie das classische *καθά* oder *καθάπερ*: so wie, dergestalt wie. Daher ist wortgetreu zu erklären: er wird euch mein dienstliches Verhalten dergestalt in's Gedächtniss zurückrufen, wie ich allenthalben lehre, d. h. nicht anders wird er es euch darstellen, als so, wie es überall in meiner Lehrwirksamkeit von mir befolgt wird, nicht anders also als es der ausnahmslosen Art der Ausführung meines Lehr-Berufs wirklich entspricht. *καθώς* geht dabei nicht auf den Inhalt von *διδάσκω* (Godet), auch nicht auf die Vortragsweise (beides würde zu *μιμ. μ. γίν.* nicht in pragmatischer Beziehung stehen), sondern auf die ganze Charaktereigentümlichkeit, mit welcher Paulus als Lehrer zu Werke ging. — *παντ. ἐν π. ἐκκλ.*) Diese doppelt bezeichnete nachdrückliche Angabe verstärkt das Gewicht des nachzuahmenden Beispiels. Vrgl. Act. 17, 30. 21, 28.

V. 18. „Aber als käme ich nicht zu euch, sind etliche aufgeblasen geworden". P. hatte sein Kommen in Aussicht gestellt (16, 5). Da dasselbe sich verzögerte, so konnte die missgünstige Meinung Gehör finden, der Ap. habe den Muth nicht, wieder in Korinth aufzutreten (2. Kor. 10, 1). Um nicht durch die Sendung des Timoth. die ihm abgeneigten Prahler in ihrem Irrtum zu bestärken, fügt er diese Bemerkungen V. 18—20 hinzu. Daher ist hier nicht der neue Abschnitt zu beginnen (Tertull. u. Theodoret bezogen *ἐφυσ. τινες* gar auf den Hurer 5, 1, auf welchem auch Theophyl. es mit bezieht), der vielmehr 5, 1 plötzlich wie ein Gewitter hereinbricht. — Zu *δέ* an vierter Stelle s. Winer § 61, 6. S. 519. — *ὡς*, als, bezeichnet: unter der Annahme dass. Es führt den Grund des *ἐφυσιώθ.* aus der Vorstellung der Aufgeblähteten ein. Vrgl. Kühner II. S. 650 f. Lobeck ad Soph. Aj. 281. — *ἐρχομ.* nicht für *ἐλευσομένου* (Flatt), sondern das obwaltende Verhältniss bezeichnend. „Paulus kommt nicht", war ihre Vorstellung, und dies machte sie kühn und aufgeblasen; *φιλαρχίας γὰρ τὸ ἔγκλημα τῇ ἐρημίᾳ τοῦ διδασκάλου εἰς ἀπόνοιαν κεχρῆσθαι*, Chrys. — *τινές*) wie 15, 12.

V. 19. *Ἐλεύσομαι δέ*) nachdrücklich vorangestellter Gegensatz: kommen aber werde ich. — *ταχέως*) vrgl. Phil. 2, 24. 2. Tim. 4, 9. Wie lange er nur noch zu bleiben gedachte in Ephesus, s. 16, 8. — *ὁ κύριος*) nicht von Christo (Edwards mit Berufung auf 1. Thess. 3, 11), sondern von Gott zu verstehen. S. zu 3, 5. Rom. 1, 10. 15, 32. Jak. 4, 15. — *γνώσομαι*) Was und wie die Aufgeblasenen reden (*τὸν λόγον*), will Paulus nach seiner demnächstigen Hinkunft ganz ausser Notiz lassen: wie energisch sie aber Erfolge für das Gottesreich bewirken, davon will er Kenntniss nehmen. — *τὴν δύναμ.*) ihre Wirkungskraft nämlich für die Förderung der *βασιλ. τ. θεοῦ* V. 20. Contextwidrig sind die Erklärungen von der Wunderkraft (Chrys., Theophyl.), oder Tugendkraft (Theodoret, Pelag., Justin.). Vrgl. was Paulus von sich sagt 1. Thess. 1, 5. Diese vielwirkende Macht, welche die rechte Geisteskraft (von dieser fasst es de Wette) zur ursächlichen Bedingung hat (man denke an Paulus selbst, Luther u. s. w.), schienen die Aufgeblasenen zu haben, aber sie liessen es beim Reden bewenden, dem die Stärke, etwas auszurichen, und der Ernst, der aus dem lebendigen Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor Gott entspringt (5, 2), abging. Wie ganz anders bei P. selbst! 2, 4. 2. Kor. 6, 7.

V. 20. Rechtfertigung des *γνώσομαι οὐ τὸν λόγον* etc. durch ein Axiom. — *ἐν λόγῳ* und *ἐν δυνάμει* bezeichnet, worin die *βασιλεία* ursächlich beruht; sie hat nicht in Rede, sondern in Kraft (s. z. V. 19) die Bedingung ihrer Existenz. Vrgl. z. 2, 5. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aber ist hier wie Rom. 14, 17 die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher die Früchte der ausschliesslichen Herrschaft des Willens Gottes zur Erscheinung kommen, nicht aber das Gottesreich als jenseitiges in seiner Vollendung. Meyer betont letzteres ausschliesslich, wenn er die *βασ. τοῦ θεοῦ* erklärt als das Messiasreich, dessen Mitglieder bei der zu erwartenden (baldigen) Erscheinung desselben nur die wahrhaft Gläubigen und Geheiligten (Kol. 3, 3 f. Phil. 4, 18—21. Eph. 5, 5 al.) werden können. Es wäre seltsam, wenn P. von etwas Zukünftigem einen bestimmten Eindruck in der Gegenwart (*καὶ γνώσομαι* etc. V. 19) empfangen wollte. Aber darin liegt das berechtigte Moment der Ansicht Meyer's, dass die Gewissheit der gegenwärtigen Bethätigung der Kräfte des Gottesreiches die Hoffnung auf die zukünftige Vollendung erhält und klärt. Vrgl. auch Kol. 1, 13. 4, 11. Weiss, neutestamentl. Theol. S. 223. 402. 410. — Glaube und heiliges

Leben wird nicht durch hochfahrende Rede (nicht durch *τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα*. Plat. Soph. S. 234 E), sondern durch *δύναμις*, welche für das Reich wirksam zu gewinnen vermag (Kol. 1, 28 f. 1. Thess. 1, 5. 1. Kor. 9, 19 f. 2. Kor. 10, 4 f.), hergestellt.

V. 21. Zum Schlusse des ganzen Abschnittes noch eine warnende Frage für die Leser überhaupt, die Nutzanwendung, welche sie im allgemeinen von der Versicherung seiner baldigen Hinkunft machen sollten, andeutend. Lachm., welchem Hofm. folgt (nach Oecum., Beza, Calvin) beginnt mit V. 21 den neuen Abschnitt, was aber, da C. 5, 1 ohne Verbindungspartikel (etwa *ἀλλά*, oder *δέ*, oder *γάρ*) anhebt *), und da auch auf die baldige Ankunft des Ap. 5, 1 f. nicht wieder hingewiesen ist, nicht annehmlich erscheint. — *τί*) im Sinne von *πότερον*. Vrgl. Plat. Phil. S. 52 D und dazu Stallb. Ersteres besorgt er, das zweite wünscht er. „Una quidem caritas est, sed diversa in diversis operatur", Augustin. — *ἐν ῥάβδῳ*) mit einer Ruthe, aber nicht Hebraismus, sondern *ἐν* bezeichnet ächt Griechisch das Versehensein mit. Hebr. 9, 25. 1. Joh. 5, 6. Buttm. S. 284. Vrgl. Sir. 47, 4: *ἐν λίθῳ*, mit einem Steine bewaffnet. Lucian. D. M. 23, 3: *καθικόμενος ἐν τῇ ῥάβδῳ*. Sinn des bildlichen Ausdrucks, welcher vom väterlichen Verhältniss entlehnt ist: *ἐν κολάσει, ἐν τιμωρίᾳ* (Chrys.). — *ἔλθω*) soll ich kommen? Winer § 41, 4. S. 268. Treffend Chrys.: *ἐν ὑμῖν τὸ πρᾶγμα κεῖται.* — *πνεύματί τε πραότ.*) nicht: mit „sanftmüthigem Geiste" (Luther, so gewöhnlich), so dass *πνεῦμα* das subjective, das innere Leben zu dieser Eigenschaft stimmende Princip wäre, sondern: mit dem Sanftmuthsgeiste, so dass *πνεῦμα* mit Chrys. u. Theophyl. vom heiligen Geiste gefasst wird, und *πραότ.* die nach dem Contexte eben in Betracht tretende specifische Wirkung dieses *πνεῦμα* (Gal. 5, 22) bezeichnet. So in allen Stellen des N. T., wo *πνεῦμα* als der heilige Geist mit Genit. eines Abstracti verbunden ist, wobei immer der Zusammenhang an die Hand gegeben hat, welche Wirkung des Geistes zu nennen war. Er wird daher *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (Joh. 15, 26. 16, 13. 1. Joh. 4, 6), *υἱοθεσίας* (Rom. 8, 15), *τῆς πίστεως* (2. Kor. 4, 13), *σοφίας* (Eph. 1, 17), *δυνάμεως* etc. (2. Tim. 1, 7) genannt, je nachdem die eine oder andere Wirkung desselben nach dem Contexte charak-

*) Denn 5, 1 als Antwort zu betrachten, welche P. auf seine Frage sich selbst gebe, wie Hofm. will, ist eine erzwungene Auskunft, die schon wegen *τί θέλετε* nicht einmal logisch zulässig ist.

teristisch ist. Zu u. St. vrgl. 6, 1. Zu beachten ist übrigens, dass auch die apostolische Zuchtruthe vermöge des heil. Geistes gehandhabt wird, wobei der nämliche Geist als Geist der Milde wie der Zuchtstrenge wirksam ist; *ἔστι γὰρ πνεῦμα πραότητος καὶ πνεῦμα αὐστηρότητος*, Chrys. Vrgl. Luc. 9, 55. — Statt der Form *πραότης* haben Lachm. u. Tisch. die spätere *πραΰτης* (s. über beide Lobeck ad Phryn. S. 403 f.) in allen paulinischen Stellen (doch hat Lachm. Gal. 6, 1 *πραότ.* beibehalten), und nach den wichtigen Zeugen (besonders ABC, obwohl nicht für alle Stellen einstimmig) mit Recht. In den übrigen Stellen, Jak. 1, 21. 3. 13. 1. Petr. 3, 15 ist *πραΰτης* ohnehin unzweifelhaft.

Cap. V.

V. 1—8 *). Vorwurf und apostolisches Urtheil wegen eines Incestes in der Gemeinde.

*) Zur Textkritik: V. 1. Nach *ἔθνεσιν* hat text. rec. *ὀνομάζεται*, welches Matth. und Reiche vertheidigen, aber gegen ganz entscheidende Zeugen. Ergänzung, vielleicht aus Eph. 5, 3. Eben so entscheidend sind die Zeugen gegen *ἐξαρθῇ* für *ἀρθῇ* V. 2. — V. 2. *ποιήσας*) Rückert, Tisch., Westc.-Hort: *πράξας*, nach ℵAC Minusk. Orig. Tert. Die äusseren Zeugen geben kein Uebergewicht. Anders urtheilt Holsten. Jedenfalls aber war der Ausdruck *ποιεῖν ἔργον* den Schreibern aus dem N. T. sehr geläufig, daher *πράξας* vorzuziehen ist. — V. 3. *ἀπών*) text. rec.: *ὡς ἀπ.*, gegen ℵABCD*P Minusk. vrgl. Syr. Orig. Ambrstr. Nach Analogie des folgenden *ὡς παρών* ist *ὡς* (als das Ganze *ἀπών — πνεῦμ.* zusammenfassend) eingekommen. — V. 4. Bloss *Ἰησοῦ* (ohne *Χριστοῦ*) haben beidemal ABD* Pesch. Aeth. Euthal. Lucif, und an zweiter Stelle noch ℵP Vg. Orig. Ambrstr. al. So auch Lachm., Rückert, Tisch, Westc.-Hort. Richtig; die Feierlichkeit der Rede veranlasste die Zusetzung von *Χριστοῦ*. — V. 5. *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*) ℵB Pesch. Euth. Orig. al. So Tregell., Tisch. VIII, (Westc.-Hort am Rande); Rückert liest: *τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ*, mit bedeutenden Zeugen, aber wahrscheinlich nach 1, 8. Lachm. hat *ἡμῶν Ἰ. X.* in Klammern: denn bloss *τοῦ κυρίου* haben B. Orig (dreimal) Tert. (zweimal) al. Allein da sich *Ἰησοῦ* ausser diesen wenigen Zeugen bei allen andern findet, und da deren Verschiedenheiten nur *ἡμῶν* und *Χριστοῦ* betreffen, so ist die lect. rec. *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* zu halten, in welcher *Ἰησοῦ* sehr leicht, zumal vier Worte hintereinander auf *OY* ausgehen, übersehen werden konnte. — V. 6. *ζυμοῖ*) die Varianten *δολοῖ* (D* Bas. Heysch. So Griesb.) und *φθείρει* (It. Vg. corrumpit) sind Interpretamente. Vrgl. Hieron. zu Gal. 5, 9 b. Tisch. VIII. — V. 7. Nach *ἐκκαθάρ.* hat text. rec. *οὖν*, gegen weit überwiegende Zeugen. Verbindungszusatz, wie auch *καί* vor *οὐ* V. 10 u. *καί* vor *ἐξαρ.* V. 13. Nach *ἡμῶν* hat text. rec. *ὑπὲρ ἡμῶν*, gegen entscheid. Zeugen. Ungehöriges (denn nur vom Tode Christi an sich ist die Rede, s. Reiche Comm. crit. I. S. 161 f.) dogmatisches Glossem.

V. 1. Die Rüge des Parteiwesens ist geschlossen. Aeusserlich unvermittelt, aber nach den Schlussworten von 4, 21 desto schlagender, fällt nun die scharfe Rede sofort auf ein anderes tiefes Unwesen in der Gemeinde. — ὅλως) überhaupt, prorsus, omnino (vulg.), wie 6, 7. 15, 29. Matth. 5, 34. Es verallgemeinert nicht eine aus 4, 21 zu entnehmende Befürchtung (Rückert), sondern führt mit Nachdruck eine für die Schätzung der Gemeinde entscheidende Thatsache ein. Deshalb tritt es an den Anfang, indem es dem Sinne nach unserem besonders gleich kommt (Xen. Paed. 5, 4, 16: λυπηθέντες βιωσόμεθα, ὅλως τοὺς ἐχθροὺς καὶ πλησίον ἔχοντες καὶ κρείττους ἡμῶν. Heysch.: ὅλως· παντελῶς). Meyer bezieht es ausschliesslich auf ἀκούεται, so dass dem allgemeinen ὅλως ἀκ. πορν. das besondere καὶ τοιαύτη πορν. sc. ἀκούεται entspreche. Letzteres ist allerdings etwas Schlimmeres, daher ist καί steigernd (Hartung Partikell. I. S. 134. Bäuml. Partik. S. 147) und hebt den besonderen Fall stark von dem allgemeineren Vorwurf ab. Wenn aber Meyer übersetzt: „Ueberhaupt (im allgemeinen) hört man bei euch von Unzucht, und gar von solcher Unzucht hört man bei euch, wie sie nicht einmal unter den Heiden ist", so giebt doch auch er dem ὅλως eine erweiterte Beziehung. Die Fassungen „allerdings" (womit bezeichnet werde, dass es nicht dubius rumor, sed res manifesta sei — Calvin, Beza, Estius al.), und „allgemein" (Ewald) sind wider den Wortsinn. — ἐν ὑμῖν) nicht „als unter euch stattfindend" (Ewald. Godet, der οὖσα ergänzt), da es eine zu ἀκούεται gehörige Bestimmung ist; sondern: man hört bei euch von Unzucht erzählen, sie ist in der Gemeinde Gesprächsgegenstand. P. drückt das Verhältniss so aus, wie es ihm etwa von den Leuten der Chloë (1, 11) oder von anderen angezeigt ist, die aus Korinth gekommen sind. — ἐν τοῖς ἔθν.) ἀεὶ ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ὀνειδίζει τοῖς πιστοῖς, Chrys. Ueber das Verbot bei den Juden: Lev. 18, 7. 8. Deut. 22, 30. Philo de spec. leg. S. 301. Michael. Mos. R. § 113. II. S. 206. Saalschütz Mos. R. S. 766 f. Die Beispiele solcher Blutschande bei Griechen und Römern (s. Maji Obss. I. S. 184) waren gesetzwidrige (s. Elsner S. 90. Pott z. St.) und verabscheute (s. Wetst.) Ausnahmen. — γυναῖκα τοῦ πατρός) ein Vatersweib (Holsten), wohl die Stiefmutter (אֵשֶׁת אָב). Lev. 18, 8 u. die Rabbin. b. Lightf. S. 166. Möglich, dass P. im Hinblicke auf das Lev. 18, 8 ausgesprochene Verbot die Form das Ausdrucks (nicht die griechische Bezeichnung μητρυιά) gewählt hat, ὥστε πολλῷ χαλεπώτερον πλῆξαι, Chrys. Die gesperrte Stellung γυναῖκά

τινα τοῦ πατρός legt auf γυναῖκα einen schmählichen Nachdruck. — ἔχειν) Ob dies vom ehelichen Besitze (Maier nach Aelteren) oder vom Concubinate (Grot., Calov., Estius, Corn. a Lap., Ewald, Hofm.) gemeint sei, lassen Viele, wie Calvin, Rückert, Neand., unentschieden. Aber für ersteres spricht schon, dass nirgends im N. T. ἔχω in dem Sinne, wie das bekannte ἔχω Λαΐδα (Diog. Laert. 2, 75. Athen. 22. S. 544 D) oder: „quis heri Chrysidem habuit?“ (Terent. Andr. 1, 1, 58), sondern immer vom ehelichen Besitz gebraucht ist (Matth. 14, 4. 22, 28. Mark. 6, 18. 1. Kor. 7, 2. 29. Joh. 4, 18 vrgl. d. Comm. 1. Makk. 11, 9. Xen. Cyr. 1, 5, 4. Gregor. Cor. 931 ed. Schaef., Maetzn. ad Lycurg. S. 121); auch die Bezeichnung der Sache durch die Praeterita ποιήσας V. 2 und κατεργασάμενον V. 3 giebt weniger die Vorstellung eines buhlerischen Umgangs, als der geschehenen Vollziehung einer blutschänderischen Ehe. Unter den Begriff der πορνεία (s. z. Matth. 5, 32) stellt P. diesen Fall, weil er zunächst diesen allgemeinen Begriff zur Bezeichnung des korinthischen Unzuchtswesens überhaupt bedurft hatte, nun aber das besondere Vorkommniss, welches dieser allgemeinen Kategorie subsumirt ist, durch κ. τοιαύτη π. etc. bestimmt kennzeichnen will. Von der Behauptung, dass πορνεία beweise, es handele sich nicht um einen Ehebruch (Hofm.), hätte schon Matth. 5, 32. 19, 9 abhalten sollen. Der Einwand aber, dass P. nicht auf Scheidung dringe, trifft nicht; denn er dringt auf Excommunication, nach deren Vollziehung die verbrecherische Ehe — wenn sie nicht der dadurch gedemüthigte Sünder selbst gelöst hätte — die Christen nichts mehr anginge (s. V. 12. 13). Von dem Weibe des Blutschänders lässt sich etwa mit Wahrscheinlichkeit behaupten, dass sie keine Christin gewesen ist, weil sonst Paulus auch gegen sie geredet haben würde. Die Entscheidung der Frage, ob ihr voriger Gatte noch lebte (so dass sie von ihm geschieden war oder ihn verlassen hatte), und ob er wahrscheinlich Christ war, hängt von der Erklärung von 2. Kor. 7, 12 ab, wo Godet die Beziehung des ἀδικηθείς auf den Vater ablehnt, während Edwards sie aufrecht erhält.

V. 2. Entweder mit „und“ rasch einfallende Frage, die Unangemessenheit des Verhältnisses zum Vorigen (s. Hartung Partikell. I. S. 146 f.) aufdeckend (Meyer), oder besser Vergegenwärtigung des Verhaltens der Gemeinde, welches gerade durch die einfache Charakteristik des Thatbestandes die herbste Kritik ihrer sittlichen Reife liefert. — ὑμεῖς) mit Nachdruck; denn κοινὸν πάντων τὸ ἔγκλημα γέγονε, Chrys.

— *πεφυσ. ἐστέ*) es ist der 4, 6 f. 18 gerügte geistliche Dünkel über den vermeintlichen hohen Grad christlicher Weisheit und Vollkommenheit überhaupt gemeint, nicht Stolz auf den Blutschänder selbst, welcher ein hochgehaltener Lehrer gewesen sei (Chrys., Theophyl., Grot.). — *ἐπενθήσ.*) seid in Betrübniss gerathen, wie über einen Todten, ein membrum mortuum der christlichen Gemeinschaft. *Πενθεῖν* ist technischer Ausdruck für die Klage um den Todten (Heinrici z. d. St. u. z. 2. Kor. 12. 21. Vrgl. Orig. c. Cels. 3. S. 141). Zur Sache Calvin: Ubi luctus est, ibi cessit gloriatio (Godet). — *ἵνα ἀρθῇ* etc.) Zweck, welchen nach der Vorstellung des Ap. das *ἐπενθ.* hätte haben sollen und dessen Erreichung es, wenn es eingetreten wäre, zur Folge gehabt haben würde: damit entfernt würde u. s. w. Es verstärkt und vollendet den Gegensatz gegen die aufgeblasene Sicherheit und führt zweckmässig zum eigenen Richturtheil über, welches V. 3 mit *ἐγὼ μὲν γάρ* etc. eintritt, daher um so weniger schon das *ἵνα ἀρθῇ* etc. als solcher Richtspruch in imperativischer Selbständigkeit: hinweg mit ihm u. s. w. (s. z. 2. Kor. 8, 7) zu nehmen ist (Pott, Hofm.). Das folgt erst V. 13. — *ἔργον*) facinus, dessen Beschaffenheit der Context ergiebt. S. Ellendt Lex. Soph. I. S. 671.

V. 3. *Ἐγὼ μὲν γάρ*) führt die bereits gefasste selbsteigene Beschlussnahme und somit die Rechtfertigung des *ἵνα ἀρθῇ* ein. Zu *γάρ* vrgl. Winer § 53, 10, 3. S. 422; der Inhalt von V. 3—5 entspricht dem *ἵνα ἀρθῇ* in dessen Zusammenhange mit *καὶ — ἐπενθήσ.* Das *μέν* solitarium ist zu fassen: ich wenigstens. Herm. ad Viger. S. 841 f. Wund. ad Soph. Phil. 159. Hartung Partikell. II. S. 413. — *τῷ πνεύματι*) nicht mit Chrys. u. a. vom heiligen Geiste in objectivem Sinne zu fassen, wogegen schon *τῷ σώματι* ist, aber auch nicht von dem natürlichen Geistesleben des Apostels (Meyer), sondern hier wie V. 4 von dem sein Innenleben bestimmenden, in ihm subjectiv gewordenen Gottesgeiste (Weiss, ntl. Theol. 3. A. S. 346. 367). Nur so kann P. seine Autorisation zu solchem Entscheid begründen. — *ἤδη κέκρ. ὡς παρών*) „habe bereits, als ob ich gegenwärtig wäre *), Gericht gehalten über den Frevler". Denn die folgenden Worte von *κρίνειν* abhängen zu lassen (so Hofm.,

*) Wenn *ὡς* vor *ἀπών* (welches Hofm. halten will, obgleich auch ℵ zu den überwiegenden Gegenzeugen hinzugetreten ist) ursprünglich wäre, so wäre dieses *ὡς* von dem vor *παρών* stehenden ganz einfach so verschieden, dass ersteres „als" und letzteres „wie" hiesse.

Edwards), fordert der Sprachgebrauch des Apostels, der κρίνειν fast nur wo der Zusammenhang nähere Bestimmung überflüssig macht, absolut gebraucht. Dazu ergiebt die von Meyer bevorzugte Verbindung von τὸν οὕτω τ. κ. mit παραδοῦναι τ. Σ. eine schwerfällige Periode, die durch Bengel's Bemerkung: „graviter suspensa manet et vibrat oratio usque ad V. 5" nicht empfohlen sein dürfte. — οὕτω) „auf solche Weise, dermassen". Die damit gemeinte gravirende Art und Weise war den Lesern bekannt, ist uns aber unbekannt. Holsten sieht darin den Ausdruck des Leichtsinns, mit welchem der Blutschänder gehandelt habe. Ueber οὕτω in schlimmem Sinne s. z. Joh. 18, 22 und Bremi ad Dem. Phil. I. S. 120. Unrichtig Pott u. Olsh.: „licet Christianus sit", was nicht im Text liegt, und nichts Absonderliches wäre, da es sich von selbst versteht, dass der Mensch kein Nichtchrist war. — κατεργ.) „vollführt hat", nachdrücklicher als ποιήσας V. 2. S. z. Rom. 1, 27.

V. 4. Viererlei Eintheilungen sind möglich: entweder ἐν τῷ ὀνόμ. gehöre zu συναχθ., und σὺν τῇ δυν. zu παραδοῦναι (Beza, Calov., Ewald, Hofm., Godet), oder beides gehöre zu συναχθ. (Chrys., Theodoret, Theophyl., Calvin, Grot., Rückert, Holsten), oder beides gehöre zu παραδοῦναι (Mosh., Pott, vrgl. auch Osiand.), oder ἐν τ. ὀνόμ. gehöre zu παραδοῦναι und σὺν τ. δυνάμ. zum Participialsatze. Gegen das zweite und dritte entscheidet, dass die Gleichmässigkeit der Rede ohne Grund aufgehoben würde, indem die Auctorität Christi zu einem Theile zweimal, zum andern gar nicht bemerkt wäre. Auch die von Meyer (Luther, Est., Beng., Maier) festgehaltene vierte Verbindung hebt den planen Fortschritt der Rede auf; dazu verlangt die Qualität des im Participialsatze beschriebenen Vorgangs eine Bestimmung, um die christliche Begründung des folgenden Beschlusses sicher zu stellen. Daher ist die erste Fassung (vrgl. Matth. 18, 20) vorzuziehen. P. charakterisirt zuerst die Beschliessenden und giebt sodann (V. 5) den Beschluss an. — ἐν τῷ ὀνόμ. — πνεύματος) „nachdem im Namen unseres Herrn Jesus ihr und mein Geist (beachte das nachdrückliche τ. ἐμοῦ) versammelt seid". Der Gedankengehalt, welchen diese ganze Rede in concreter Feierlichkeit veranschaulicht, ist: ich habe bereits beschlossen, dass ihr in feierlicher im Namen Jesu berufener Gemeindeversammlung, in der ihr mich kraft des mir verliehenen Geistes als gegenwärtig anzusehen habt, die Ausstossung vollziehen sollt. *Φρίκης μεστὸν συνεκρότησε δικαστήριον*, Theodoret. — σύν) sagt, womit wirksam ver-

bunden (nämlich nicht vermöge selbsteigener Macht, vrgl. Act. 3, 12, sondern vermöge der Gewalt Christi) der Beschluss von der Gemeinde gefasst werde. Winer § 48 b. S. 366. Die Macht Christi ist weder als das dritte versammelte Subject gedacht (weshalb man sich auf Matth. 18, 20. 28, 20 beruft; so Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Luther, Estius u. a., auch Rückert, Maier) *), noch als dem *πνεῦμα* des Ap. immanent, so dass er der Träger derselben wäre (Meyer; die Worte beziehen sich aber auch auf *συναχθ. ὑμ.*), sondern als die Kraft, welche den von den Trägern der Gemeindeauctorität gefassten Beschluss ratificirt und ausführt (vrgl. Hofm.). Zu *σύν*, das in dieser Verbindung der Bedeutung der bewirkenden Ursache nahe kommt, vrgl. Sturz, Lex. Xen. u. d. W. und das classische *σὺν θεοῖς*, deorum ope (Reisig Enarr. S. LXVI. Kühner ad Xen. Anab. 3, 2, 8).

V. 5. *Τὸν τοιοῦτον*) „den Sobeschaffenen", fasst die ganze Verworfenheit (Ellendt, Lex. Soph. II. S. 843) des Menschen zusammen. Vrgl. 2. Kor. 2, 7. — *παραδοῦναι τῷ Σατανᾷ*) Mit Recht betont Meyer, dass der Ausdruck in jüdischen Excommunicationsformeln nicht vorkomme (Lightf. Hor. S. 167 f., doch s. Pfaff Orig. jur. eccl. S. 72 f.). Trotzdem hält er denselben für die charakteristische Bezeichnung des höhern christlichen Banngrades, mit welchem wesentlich die in apostolischer Amtsgewalt beruhende Verfügung verbunden war, dass der Satan den ihm Untergebenen mit körperlichen Plagen peinige. Diese besondere Art des aus der Synagoge in die Kirche übergegangenen חֵרֶם sei von dem einfachen *αἴρειν ἐκ μέσου* V. 2, vrgl. V. 13, was die Gemeinde vollziehen konnte, zu unterscheiden, während das *παραδοῦναι τ. Σατ.* hier wie 1. Tim. 1, 20 als der apostolischen Machtvollkommenheit vorbehalten erscheine. Er belegt diese Unterscheidung durch den Hinweis auf AG. 5, 1 f. 12, 9 f., wo aber von einer specifischen apostolischen Banngewalt nicht die Rede ist, und mit 2. Kor. 13, 10, wo der Ap. sich die *ἐξουσία εἰς οἰκοδομήν* beilegt. Das Unzutreffende dieser Instanzen liegt auf der Hand. Auch aus

*) Chrys. und Theophyl. jedoch lassen zwischen den beiden Fassungen die Wahl: *ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς δύναται τοιαύτην ὑμῖν χάριν δοῦναι, ὥστε δύνασθαι τῷ διαβόλῳ παραδιδόναι, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς μεθ' ὑμῶν κατ' αὐτοῦ φέρει τὴν ψῆφον.* Nach Theodoret ist Christus als Vorsitzender gedacht. Hätte sich aber der Ap. Christum als den dritten in der Zusammenkunft vorgestellt, so würde er schwerlich so abstract (*δυνάμει*) sich ausgedrückt, sondern wenigstens *σὺν τῷ πνεύματι τοῦ κυρ.* etc. geschrieben haben. Vrgl. Act. 15, 28.

dem Vergleich von V. 13 mit V. 5 folgt eine doppelte Art der Bannung, deren eine nur dem Ap., deren andere auch der Gemeinde zustehe, mit nichten. Nicht hinsichtlich der Vollziehenden, sondern betreffs der Schwere der Strafe wird allein ein Unterschied gemacht. (Vrgl. Lipsius Rechtfertigungsl. S. 181, Hofm., Ritschl altkath. Kirche S. 373). — Allerdings aber darf die Ueberantwortung an den Satan nur als ausdrücklicher und exhibitiver Act der Verweisung aus der christlichen Gemeinschaft in die Gewalt des ἄρχων τοῦ κόσμου gedacht sein, nicht so, dass der Satan nur derjenige wäre, „durch welchen dem Missethäter widerfahren soll, was ihm zugedacht ist" (Hofm.), wobei eine Ausschliessung aus der Gemeinde gar nicht gemeint sei. Haben auch viele andere, mit Chrys. sich auf Hiob's Beispiel berufend, die Ueberantwortung zwar zu körperlicher Qual *) an den Satan, aber nicht zugleich die Excommunication darin gefunden (Lightf., Wolf), so ist der Zusammenhang entgegen, nach welchem (s. V. 2, 13) das παραδ. τῷ Σατ. nicht in eine andere Kategorie gehören kann, als das αἴρειν ἐκ μέσου. Aber während in letzterer Formel im Anklang an alttestamentliche Vorlagen (vrgl. Dillmann, Genesis S. 272) nur die Forderung der Ausscheidung liegt, geht erstere darüber hinaus, indem sie den Satan, den Herrscher über die ausserchristliche Welt, als denjenigen nennt, dem der Frevler mit der Ausstossung verfalle **). — εἰς ὄλεθρ. τ. σαρκ.) giebt das in Aussicht genommene Ergebniss der Uebergabe an: behufs Verderbens des Fleisches, d. i. auf dass seine sündlich-fleischliche Natur, diese von der in ihr hausenden Sündenpotenz bestimmte Werkstätte seiner Begierden und Lüste, ihrer sündlichen Lebenskraft entäussert und insofern untergehe und zu nichte werde. Sterben soll nicht sein σῶμα, sondern seine σάρξ (Rom. 8, 13. Kol. 3, 5). Da nicht das sittlich indifferente σῶμα, sondern σάρξ gewählt ist, erscheint es verwehrt, mit Chrys., dem Meyer beistimmt, an leibliche

---

*) So auch Grot., welcher ausserdem, worin ihm Billr. folgt, παραδοῦναι rationalisirt durch precari Deum, ut eum tradat.

**) S. Theophyl. z. 1. Tim. 1, 20. Vrgl. Balsamon ad Can. VII. Basil. S. 938, wo es heisst, dem Satan Untergebene nenne man: οἱ χωριζόμενοι ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν, desgleichen schon Theodor. Mopsv. b. Cram. Cat. S. 92, welcher von der Excommunication erklärt (deren Folge die Herrschaft des Satans sei, und nach dieser Folge bezeichne sie P., um mehr zu schrecken), und dann ὄλεθρον σαρκὸς· τὴν κατὰ τὸν παρόντα βίον διὰ τῆς μεταμελείας συντριβήν. Vrgl. Ambros., Augustin. c. Parm. 3, 2, Pelag, Anselm. Als Bezeichnung der Excommunication nehmen die Formel Calvin, Beza, Semler, Maier al.

Krankheitsplage zu denken (so auch Holsten mit Berufung auf 11, 32). Auch ist von einem Todesurtheil nicht die Rede (Baur, Renan, Godet), eine Meinung, auf welche Baur (Paulus 2. A. I. S. 335 f.) den Schluss gründet, dass des P. unvorsichtiges Vorgehen den Abfall der Korinther befördert hätte, der dann zu dem 2. Kor. 2, 5—11 dargelegten Rückzuge des Ap. führte, während Godet sie unter der Voraussetzung annimmt, dass letztere Stelle sich auf einen andern Zwischenfall bezöge. Zu wenig endlich findet man in der Aussage, wenn man sie nur auf die Aeusserungen und Folgen des Reueschmerzes bezieht. Vielmehr nimmt die Wendung die „mortificatio des alten Menschen" in Aussicht. Hofm. zieht 2. Kor. 4, 15 zur Verdeutlichung herbei, obwohl da für beide Glieder die ethischen Voraussetzungen ganz entgegengesetzte sind. Zu den beiden telischen Bestimmungen εἰς ὄλεθρ. τ. σ. und ἵνα τὸ πνεῦμα etc. (welches letztere den Endzweck der ganzen Massregel des παραδοῦναι etc. enthält) beachte, dass der Satan in widerchristlicher Absicht den ihm Uebergebenen den ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός anheimgiebt, wodurch die Vernichtung des sarkischen Lebens herbeigeführt wird, dass aber diese Absicht widerwillig dem göttlichen Rettungszwecke dienen muss. — ἵνα τὸ πνεῦμα etc.) damit sein Geist, das Substrat des höhern, ethischen Lebens, der wahren ζωή, gerettet werde (zum messianischen Heile) am Tage der (nahen) Parusie. Dass das Gottes Barmherzigkeit anheimgestellte πνεῦμα, das auch dem Frevler als Glied des ideellen Körpers Christi verliehen ist, für seine von der σάρξ befreite Existenz das entsprechende σῶμα πνευματικόν (15, 44) erhalten wird, ist selbstverständlich. Aber nicht an eine Verklärung des σῶμα, das ihm in diesem Leben Organ war, ist mit Meyer zu denken, der Calov's Worte sich aneignet: „Non ergo dividit hominem apostolus, quasi eum partim interire, partim servari velit. Nam nec corpus interire potest sine divulsione ab anima, nec anima servari absque corporis salute". Gewiss denkt P. an keine derartige Halbirung, wohl aber an die Errettung dessen, was allein der Errettung fähig ist. Diese erachtet er nicht bloss als möglich (Olsh.), sondern er erwartete sie als eine Folge, die nach Tödtung der sündlichen Triebe durch den ὄλεθρος τῆς σαρκός bei dem durch diese Strafe zur Sündenerkenntniss und Busse geführten Menschen vermöge der rettenden Macht Christi nicht ausbleiben werde. Das παραδοῦναι τῷ Σατ. war daher eine pädagogische Strafverfügung, wie sich aus u. St. und 1. Tim. 1, 20 (nicht aus dem Worte παραδοῦναι, wie Chrys., Theodoret, Theophyl. wollen, weil P. nicht

ἐκδοῦναι geschrieben habe) ergiebt, eine Massnahme, bei welcher das πνεῦμα, das als solches ausser der Gewalt Satan's steht, für die Gnadenwirkung Christi zugänglich blieb, indem es das Lebensprincip des Glaubens behielt, welches sich, so wie die σάρξ zu Grunde ging, zur Herrschaft entwickeln sollte. Dies beseitigt den Tadel Rückert's, die Strafe hätte leicht das gänzliche Verderben des Sünders herbeiführen können, und P. handle auch „nicht klug", da er die Korinther nicht habe zwingen können, ihm Folge zu leisten. Zwar gilt gegen diese Unterstellung nicht die Auskunft Meyer's, P. verfüge nicht, sondern drohe nur, er verlange für jetzt nur das einfache αἴρειν ἐκ μέσου (V. 13). Wie sollte damit die feierliche Fassung des Beschlusses der Ausstossung bestehen, der gleich einem schon ausgeführten vom Ap. geschätzt wird, und die weise Anwendung seiner Auctorität! P. handelt vielmehr in der Gewissheit der Einstimmung seines Willens mit Christi Kraft, welche ihm die Berechtigung seines Vorgehens verbürgt und im Vertrauen auf die er die Mitwirkung der Gemeinde fordert*).

V. 6. Dem Bedürfniss solcher Massnahmen gegenüber — „wie hässlich erscheint das, womit ihr grossthuet! Bedenken solltet ihr vielmehr, dass ein wenig Sauerteig u. s. w., und (V. 7) den alten Sauerteig ausfegen!" καύχημα aber ist nicht gleich καύχησις, sondern: materies gloriandi (s. z. Rom. 4, 2). Diese mit Meyer und Godet ausschliesslich in die christliche Verfassung, insofern sich die Gemeinde derselben so sicher rühmte, zu setzen, erscheint wegen der bestimmten Beziehung, welche das Sprichwort 6 b auf den vorliegenden Fall nimmt, als unberechtigte Verallgemeinerung. Viel wahrscheinlicher ist die Wahl des Ausdrucks durch die Thatsache bedingt, dass man den Frevler um seiner Vorzüge willen duldete (Chrys., Theophyl., Grot. al.) und dadurch den Gehalt des Gemeindelebens, welcher Gegenstand des Rühmens und Nahrung des christlichen Selbstgefühls ist, verderbte. Zur Wendung vrgl αἰσχρὸν κλέος, Eur. Hel. 135, — οὐκ οἶδατε etc.) Grundlage der V. 7 folgenden Ermahnung. Der Sinn des Sprichworts (vrgl. Gal. 5, 9 und zu

*) Aus V. 3–5 geht hervor: 1) dass die competente Instanz für die Ausübung der inneren Disciplin die Gemeindeversammlung ist (vrgl. Clem. 1. Kor. 44: συνευδοκούσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. 54: ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους. Edwards). 2) ist zu bemerken, dass die feierliche Wiederholung des Jesusnamens an die Form der devotio bei den Alten erinnert. Ueber beides macht Godet treffende Bemerkungen.

dem überhaupt sehr oft und in verschiedenem Sinne gebrauchten Bilde des Sauerteigs Matth. 13, 33. Luc. 13, 21. Matth. 16, 6. Mark. 8, 15. Luc. 12, 1) wird gewöhnlich so bestimmt: dass ein verdorbener Mensch die ganze Gemeinde verderbt. Allein V. 8 beweist, dass Paulus bei ζύμη und ἄζυμα nicht Personen, sondern Abstracta gedacht hat. Daher der Sinn: das Laster des Gemeindegliedes bringt die ganze Gemeinde um ihre christlich sittliche Beschaffenheit, da sie sich durch Dulden desselben in Anbetracht ihrer organischen Gemeinschaft fremder Sünde theilhaftig macht. Vrgl. auch Hofm.

V. 7. Ἐκκαθάρατε τὴν παλ. ζύμ.) Der Sinn ohne Bild kann nach dem eben Bemerkten nicht sein: Schliesset den Blutschänder aus (Chrys., Theophyl., Corn. a Lap., Michael.) und andere notorische Sünder (Rosenm.), sondern: entäussert euere Gemeinde des sündlichen Wesens, welches euch aus eurer vorchristlichen Verfassung (als Residuum von dem unwiedergeborenen παλαιὸς ἄνθρωπος Rom. 6, 6. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9) noch zurückgeblieben ist. Vrgl. Theodoret, Calvin, de Wette, Ewald, Maier, Hofm. Allerdings musste dann die Vollziehung des ἐκκαθαίρειν zum Ausschluss des Frevlers führen (vrgl. Rückert). Zu τὴν παλαιάν vrgl. Ignat. Magnes. 10: τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν. — Der Ausdruck ἐκκαθάρ. (vrgl. Plat. Euth. S. 3 A. LXX. Deut. 26, 13) ist gewählt in Vorstellung der auf den Grund von Ex. 12, 15 f. (LXX. ἀφανεῖτε) 13, 7 bei den Juden sehr streng gehaltenen Wegschaffung alles Sauerteiges aus den Häusern am Vortage des Passah (s. hierüber Schöttg. Hor. S. 598), welche ein Zeichen der sittlichen Reinigung des Hauses sein sollte (Ewald Altert. S. 475 f.). — νέον φύραμα) eine frische Teigmasse, d. i. ohne Bild: eine sittlich neue, nach Ausscheidung alles unsittlichen Ferments frisch hergestellte Gemeinde, deren Mitglieder durch Christum νέοι ἄνθρωποι (Kol. 3, 9. 10) sind. Ueber den Unterschied von νέος und καινός s. z. Kol. 3, 10. — καθώς ἐστε ἄζυμοι) eurer sauerteigslosen Beschaffenheit gemäss, d. h. dem ethischen Wesen des Christenstandes, welcher als solcher mit der Sünde unvermengt ist, entsprechend. Denn dieses ἄζυμον εἶναι ist am Christen, — der Gott versöhnt, wiedergeboren, mit Christo geistig gestorben und auferstanden (Rom. 6, 2 f.) und als neue κτίσις Gottes (2. Kor. 5, 17. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10) in der καινότης πνεύματος (Rom. 7, 6) frei vom Gesetze der Sünde und des Todes (Rom. 8, 2) und in beständiger Entwickelung göttlicher Lebenskräfte zu völliger

Heiligung (6, 11. 2. Kor. 6, 14 f.) lebendig ist für Gott als Gottes Kind, in welchem Christus lebt (Gal. 2, 19, 20), — das wesentliche Charakteristicum des normalen sittlichen Zustandes. Daher sind die Christen — nach ihrem objectiven durch Christus geschaffenen Lebenszustande, oder ideell betrachtet — ἄζυμοι. Vrgl. auch Edwards, Godet. Esse debetis (Chrys., Theophyl., al.) heisst ἐστέ so wenig wie Luc. 9, 55. Rosenm.: ἄζ. habe seinen eigentlichen Sinn: wie ihr jetzt „vivitis festos dies azymorum". Zwar entscheidet für oder gegen diese Erklärung nicht, ob ἄζυμος als qui abstinet fermento (so Grot., ἄσιτος, ἄοινος vergleichend), oder als non fermentatus (Plat. Tim. S. 74 D. Athen. 3. S. 109 B. Gen. 19, 3. Ez. 29, 2 al.) genommen wird; aber der heidenchristliche Bestand der Gemeinde schliesst eine Feier des jüdischen Passah aus. — καὶ γὰρ τὸ πάσχα etc.) Motiv zu ἐκκαθάρατε etc., der Nachdruck liegt auf τὸ πάσχα*); καὶ γὰρ aber heisst nicht bloss „denn", sondern „denn auch" (Hartung Partikell. I. S. 137 f. Stallb. ad Plat. Gorg. S. 467 B), welches „auch" das jener Forderung entsprechende objective Verhältniss einführt. Das Passahlamm geschlachtet — und der Sauerteig nicht ausgefegt, welch ein Widerspruch ist das! Als das Passahlamm der Christen, welches geschlachtet worden ist (Deut. 16, 7. Mark. 14, 12. Luc. 22, 7), hat P. Christum bezeichnet, weil dieser der Antitypus des gesetzlichen Osterlamms ist, insofern nämlich sein Blut nicht etwa bloss zum „ermöglichenden Anfang der Erlösung" (Hofm. Schriftbew. II. 1. S. 323), sondern zur Versöhnung der Gläubigen, und zwar an demselben Tage (am Vortage des Osterfestes, nach Joh. 18, 28) vergossen ward, an welchem seit den ältesten Zeiten das Blut der Passahlämmer vergossen wurde als häusliches Sühnopfer (s. Ewald Altert. S. 446 f.). Mit Rücksicht hierauf hat man bemerkt (vrgl. z. Joh. 18, 28), dass Paulus Christum nicht schicklich so nennen konnte, wenn er dem synoptischen Berichte vom Todestage Jesu gefolgt wäre, und auch Meyer betont dies mit Entschiedenheit, während Godet es wahrscheinlich findet. Doch scheint für die Entscheidung der Frage, ob der johanneischen oder der synoptischen Tradition zu folgen sei, von hier aus keine Instanz zu gewinnen**). Ist doch die Wahl des „Osterbildes" durch das

*) Gegen die Wortstellung (als ob stände καὶ γὰρ ἡμῶν τ. π.), Theodoret: ἔχομεν καὶ ἡμεῖς ἀμνὸν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἱερουργίαν καταδεξάμενον, vrgl. Luther, Neand. al. Richtig Erasm.: „Nam et pascha nostrum".

**) So auch Edwards. Zur Sache vrgl. die Bemerkungen Opperts in den Gött. gel. Anzeigen 1879. S. 439. Gemara Bab in Sanhedr.

Sprichwort bedingt, vielleicht auch durch die Zeit, in der P. das Schreiben abfasste. Seine Qualität hängt aber nicht daran, dass die Kreuzigung mit dem Tage der jüdischen Passahfeier zusammenfiel, sondern in der Vergleichbarkeit der Wirkungen des Todes Christi mit denen des Passahopfers. Der Typus ist daher nicht anders zu beurtheilen als 10, 4. Gal. 4, 24 al.

V. 8. Ist das Passahlamm geschlachtet, so folgt das Festfeiern, und zwar nicht mit Sauerteig, sondern mit Ungesäuertem. Da nun als das Passahlamm der Christen Christus geschlachtet worden, so müssen sie Festfeier halten, im ethischen Sinne nämlich, indem sie einen geheiligten Wandel führen, ohne sündliches Wesen, mit lauterer und wahrer christlicher Tugend. Daher die Ermahnung: „so lasset uns denn Festfeier halten“ u. s. w. Mag auch die in ἑορτάζ. liegende ἑορτή das Osterfest sein, so hat die Mahnung doch den Sinn, das Passahfeiern als bildliche charakteristische Darstellung der ganzen christlichen Lebensführung zu empfehlen, weil diese ohne ethischen Sauerteig u. s. w. sein soll. Vrgl. Philo de congr. er. qu. gr. S. 447 D. Clem. Al. Strom. 8. S. 860: *ἅπας ὁ βίος αὐτοῦ* (des christlichen Gnostikers) *πανήγυρις ἁγία* (Edwards). Treffend übrigens Theodor. Mopsv.: *ὡς γὰρ παρὼν, οὕτω πρὸς τοὺς παρόντας λοιπὸν διαλέγεται.* — *ἐν ζύμῃ παλ.*) nicht Bezeichnung des Blutschänders (Michael u. a.), was ohnehin den Artikel fordern würde. ἐν im Sinne von: versehen mit. Vrgl. z. 4, 21. *μηδὲ ἐν ζύμῃ κακ. κ. πον.*) hebt etwas Besonderes aus dem allgemeinen *μὴ ἐν ζ. παλ.* heraus: auch namentlich nicht in Sauerteig von Schlechtigkeit und Boshaftigkeit (s. z. Rom. 1, 29). Die Genitive sind Gen. appositionis. Der Ap. musste, auch abgesehen von dem Falle des Blutschänders, im Gemeindezustande Grund genug haben, gerade die nequitia und malitia so warnend hervortreten zu lassen. — *ἀζύμοις*) von *ἄζυμα*, Ungesäuertes, d. i. מַצּוֹת (Ex. 12, 15, 18). Es ist nichts (*ἄρτοις*) zu ergänzen. — *εἰλικρ.* und *ἀληθ.* sind nur dem Grade nach verschieden; jenes ist sittliche Lauterkeit, welche das Licht nicht scheut — *πρὸς εἵλην κρίνειν*

6, 2: „Traditio est, vespera paschatis suspensum fuisse Jesum“. Schürer, über *φαγεῖν τὸ πάσχα* Joh. 18, 28. Giessen 1883. Betreffs der Entstehung der synopt. Ueberlieferung bemerkt Meyer: „Aus der urchristlichen Anschauung des Abendmahls als Antitypus des Passahmahls ist der Ursprung der synoptischen Ueberlieferung geschichtlich zu begreifen“.

Etym. Magn. — (*καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσαι συνεσκιασμένον καὶ ὕπουλον*, Theophyl. ad 2. Kor. 1, 12); dieses sittliche Wahrheit, das Wesen der wirklichen sittlichen Güte. S. z. Joh. 3, 21. Eph. 5, 9. Phil. 4, 8.

Anmerkung. Die mit bestimmter Rücksicht auf die Passahbräuche ausgeführte Allegorie V. 6—8, deren Motive sonst P. nirgends benutzt, macht es wahrscheinlich, dass ihr absonderliches Gepräge der Ausdruck von Stimmungen ist, die beim Nahen des jüdischen Passah im Ap. lebendig wurden. Seit Bengel ist daher dieselbe in Verbindung mit 16, 8 gewöhnlich (vrgl. Wieseler Chronol. d. apost. Zeitalt. S. 327 f. Godet) als Zeugniss dafür betrachtet, dass Paulus kurz vor Ostern geschrieben habe. Die wenigen Gegner dieser Ansicht (Henke z. Paley Hor. Paul. S. 413 f. Eichhorn Einl. III. S. 138., de Wette, Hofm.) haben nur das für sich, dass ein apodiktischer Beweis dafür nicht möglich ist. Aber missverstanden wird die Stelle, wenn man darin eine Ermahnung, das bevorstehende Osterfest recht zu feiern, findet (z. B. Heydenreich). Bei der Bildlichkeit des Ausdrucks (s. z. V. 8) ist auch über das Ob und Wie einer christlichen Osterfeier in jener Zeit nichts daraus zu entnehmen (gegen Weitzel Passahf. S. 183 f.). Treffend Theophyl.: *δείκνυσιν ὅτι πᾶς ὁ χρόνος ἑορτῆς ἐστι καιρὸς τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων αὐτοῖς ἀγαθῶν· διὰ τοῦτο γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γέγονε καὶ ἐτύθη, ἵνα σε ἑορτάζειν ποιήσῃ.* Vrgl. Hilgenf. Paschastreit S. 173 f.

V. 9—13*). Anführung und Nähererklärung einer von den Korinthern falsch aufgefassten Stelle des vorigen Briefs, deren Missverstehen die vorher (5, 2) ge-

---

*) Zur Textkritik: V. 10. *ἢ ἅρπ.*) *καὶ ἅρπ.* haben fast alle Majuskeln (so Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort); *ἤ* ist mechanisch aus der Umgebung aufgenommen. Für die lec. rec. *ὀφείλετε* hat Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort auf Grund von ANL Dam. Ambr. Tert. *ὠφείλετε* aufgenommen. Meyer hält letzteres für Emendation und beruft sich für die rec. auf 7, 14. Rom. 3, 6. 11, 6. 22. Die Parallelstellen können jedoch die entscheidenden Auctoritäten nicht aufwiegen. — V. 11. Statt *ἢ* vor *πόρν.* hat text. rec. *ἤ*, gegen Syr. utr. Copt. Aeth. Vg. Ir. Tert. Ambrstr. Chrys. al., auch Minusk. Das schon bei ℵB**D gelesene *ἤ* kam mechanisch nach dem Folgenden ein. Bentley schlug zu lesen vor *ἢ πόρνος ἢ ἢ πλεονέκτης.* — V. 12. *καί*) fehlt in ℵABCFGP Minusk. Vg. Copt. Syr. Vätern und ist von den Kritikern getilgt; die auslassenden Zeugen sind so entscheidend, dass es als Zusatz zu Gunsten der innern apostolischen Disciplinargewalt erscheinen muss. — V. 13. *ἐξαρεῖτε*) *ἐξάρατε* (Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort) hat ganz entscheidende Zeugen. Jenes stammt aus Deut. 24, 7, aus welcher St. auch das schwach bezeugte *καί* vor *ἐξαρ.* geflossen sein dürfte.

rügte Gesinnung bestätigt. Der neue Brieftheil tritt ohne Partikel ein wie 6, 1. 5, 1.

V. 9. Gedankenfolge: Die eben ausgesprochenen Rügen und Mahnungen führen mich auf die bei euch charakteristisch missdeutete Stelle meines vorigen Briefs. — ἐν τῇ ἐπιστολῇ) d. i. in dem Briefe, den ich euch geschrieben, also: in meinem Briefe, womit Paulus den vor dem gegenwärtigen Schreiben verfassten und den Lesern zugegangenen, aber nicht auf uns gekommenen Brief meint. So nach Ambros. richtig Calvin, Beza, Estius, Grot., Calov., Bengel, Wetst., Mosh. al. nebst den meisten Neueren. Aber Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Corn. a Lap. al. verstehen den gegenwärtigen Brief, so dass man entweder eine Bezugnahme auf V. 2 u. 6 gemeint glaubt, oder auch ἔγρ. auf V. 11 bezieht. Dies beruht zumeist auf dogmatischem Vorurtheil *). Dagegen entscheidet die Parallele 2. Kor. 7, 8, die Befremdlichkeit von ἐν τ. ἐπ. unter dieser Voraussetzung und der Inhalt; denn μὴ συναναμ. πόρν. steht weder V. 2 noch V. 6, auch war zu einer Missdeutung, wie die hier berichtigte, im Vorhergehenden gar kein Anlass gegeben. Aufbehalten sei noch J. P. Lange's Deutung: Paulus meine den gegenwärtigen Brief, unterscheide aber denselben als Brief von dem ekstatischen Acte, welchen er eben vermittelst dieses Briefes durch die geistige Selbstversetzung in die Gemeinde V. 3 u. 4 vollzogen habe; er wolle die bleibende epistolische Geltung jenes Actes erklären. — συναναμιγν.) sich bemengen mit, Verkehr haben mit. 2. Thess. 3, 14. Athen. 6. S. 256 A. Lucian. Cont. 15. Vrgl. das affirmative στέλλεσθαι ἀπό 2. Thess. 3. 6. — πόρνος im N. T. u. Sir. 23, 16: Hurer **). S. auch Lennep. Phalar. ep. 11. S. 60, 2.

V. 10. Negative Näherbestimmung zu der in jenem Briefe gegebenen Vorschrift μὴ συναναμ. πόρν., welche man in Korinth (wie Paulus wahrscheinlich aus dem Briefe an

---

*) Treffend Grot.: „Satis Deo debemus, quod tot (epistolae) servatae sunt, ad quas si et singulorum vita et regimen ecclesiae dirigatur, bene erit". Vrgl. Calvin. Die Integrität des Kanon gegen die Katholiken zu vertheidigen, macht Calov. den durch einen dogmatischen Rückschluss gesetzten Unterschied zwischen Canon particularis und universalis, temporalis und perpetuus geltend. Die göttliche Fürsorge habe den verlorenen Brief nicht ad usum canonicum perpetuum der ganzen Kirche bestimmt gehabt und ihn daher untergehen lassen.

**) Bei Classikern meistens von unnatürlicher Unzucht. Becker Char I. S. 346 f. Herm. Privatalterth. § 29, 22.

ihn ersehen hatte) als Verbot des Umgangs mit Hurern unter den Nichtchristen missdeutete, vielleicht aus Connivenz gegen die Sünder im Schosse der eigenen Gemeinde. — *οὐ πάντως τοῖς πόρν. τ. κ. τ.*) von *μὴ συναναμίγν.* abhängig, verhält sich zum vorhergehenden *πόρνοις* gegensätzlich und giebt an, was jenes *πόρνοις* nicht habe besagen sollen. „Ich schrieb euch, ausser Verkehr zu bleiben mit Hurern (d. i. nicht schlechthin *) mit den Hurern dieser Welt". Die gänzliche Verkehrslosigkeit mit *πόρνοις* in diesem Verstande des Worts wäre ja unmöglich herzustellen, da ihr nicht aus der Welt hinausgehen könnet; ich meinte aber hurerische Christen, V. 11. Vrgl. Plat. Pol. 5. S. 454 C: *οὐ πάντως τὴν αὐτὴν κ. τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ εἶδος μόνον* etc. *οὐ*, nicht *μή*, hat seine Richtigkeit (gegen Rück.), weil *οὐ πάντως τ. πόρν. τ. κ. τ.* etwas objectiv Verneintes enthält, eine Bestimmung des Begriffs von *πόρνοις*, welche nicht statt finde. Vrgl. Buttm. neut. Gr. S. 334. Anders ist die Vorstellung z. B. Plat. Pol. 4. S. 419 A: *ἐάν τίς σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους.* Olshausen nach anderen ergänzt nach *οὐ: ἔγραψα.* „Nicht (schrieb ich, meinte ich): überhaupt mit den Hurern dieser Welt". Damit wird willkürlich das zusammengehörige *οὐ πάντως* zerrissen. Und entgegen steht auch, dass *τ. κόσμου τ.* nicht auf die Welt überhaupt, sondern auf die Nichtchristen geht (s. nachher), daher das „überhaupt" keine logische Richtigkeit hätte. Aehnlich Holsten: „schlechterdings nicht schrieb ich euch, nicht zu verkehren". Er hält sich dazu veranlasst, weil er zum folgenden *ἐπεί* ergänzt *εἰ ἔγραψα ὑμῖν, μὴ συναναμίγν. τοῖς π. τ. κ. τ.* Aber diese Ergänzung ist nicht erforderlich. S. nachher. Rückert nimmt *οὐ πάντως* wie Rom. 3, 9 als verstärkte Verneinung (vrgl. Luther) und ergänzt nachher *ἔγραψα*: „Keineswegs schrieb ich, d. h. der Sinn meines Verbots war keineswegs, mit den Hurern dieser Welt keinen Umgang zu haben". Aber so verstanden, würden die Worte dem Umgang mit nichtchristlichen Hurern Vorschub leisten, was P. nicht wollen kann. Er will nur die missdeutige Auslegung seiner Worte entfernen, als habe er in denselben das unbedingte Nichtumgehen mit ausserchristlichen Unzüchtigen gemeint. Unrichtig endlich Billr. nach Chrys. u. Theophyl. (*τὸ πάντως ὡς ἐπὶ ὁμολογημένου τέθεικε πράγματος*): „nicht, allerdings, mit den Hurern dieser Welt". Dann müsste

*) Statt *πάντως*, „allermassen, durchaus", wäre noch stärker das bei Griechen häufige *πάντῃ πάντως* gewesen (Lobeck Paral. S. 57). S. überh. z. 9, 22.

wenigstens *πάντως οὐ* stehen, denn der Sinn wäre, wie Theophyl. selbst angiebt: *καὶ πάντως οὐ τοῖς πόρνοις τ. κόσμου συναναμίγνυσθαι ἐκώλυσα, τουτέστι τοῖς τῶν Ἑλλήνων.* — *τοῦ κόσμου τούτου*) welche dieser (vormessianischen) Welt angehören, nicht, wie die Christen, dem Messiasreiche als dessen künftige Mitglieder; daher die *ἀλλότριοι τῆς πίστεως* (Theodoret) bezeichnet sind, deren Gegensatz V. 11 *ἀδελφός* ist. Die Fassung von der Menschheit überhaupt, Christen und Nichtchristen umfassend (Hofm., Godet), ist dem Sprachgebrauche des Ap., weil *τούτου* dabei steht, entgegen (Gal. 4, 3. Kol. 2, 8. Eph. 2, 2. 1. Kor. 3, 19. 7, 31. 2. Kor. 4, 4) und contextwidrig (V. 11. 12). Absichtlich hat Paulus nachher, wo er die Menschenwelt überhaupt dachte, nicht wieder *τούτου* zugesetzt. — *ἢ τοῖς πλεονέκταις* etc.) Man denke sich, dass Paulus in der angezogenen Stelle seines vorigen Briefes nicht bloss vor *πόρνοις*, sondern auch vor den hier und noch näher V. 11 bezeichneten anderen Lasterhaften gewarnt hatte. Daher: „mit den Hurern dieser Welt, oder — um auch die Uebrigen, deren Umgang ich euch verbot, nicht zu übergehen — mit den Habsüchtigen und Raubgierigen". Diese beiden, als allgemeines und besonderes durch *καί* verbunden, sind zu einer Kategorie zusammengehörig gedacht. Anders (jedes dieser Laster für sich betrachtet) V. 11. Zu *ἅρπ.*, dessen wesentliches Merkmal die Gewaltsamkeit ist, vrgl. Luc. 18, 11. Soph. Phil. 640: *κλέψαι τε χἁρπάσαι βίᾳ.* — Nach *ἅρπ.* und *εἰδωλ.* ist wieder *τ. κόσμου τ.* zu denken. S. V. 11. — *ἐπεί ὠφείλετε* etc.) „denn ihr müsstet also (wenn ihr ganz und gar mit den nichtchristlichen Hurern u. s. w. abbrechen sollet) aus der Welt herausgehen" (*ἑτέραν οἰκουμένην ὀφείλετε ζητῆσαι*, Theophyl.), da ihr nirgends der Berührung des Verkehrs mit solchen Nichtchristen völlig überhoben sein könnet. Ich würde also Unmögliches gefordert haben. Die Seltsamkeit der Folge liegt nicht in *ἄρα*, sondern in dem Verhältnisse selbst, in welchem *ἄρα* nur das mit dem gedachten Vordersatze zweifellos Gegebene einführt (vrgl. Bäuml. Partik. S. 19 f. S. gegen Hartung, dem Hofm. folgt: Ellendt Lex. Soph. I. S. 214).

V. 11. *Νυνὶ δέ*) so aber (s. Rom. 3, 21). Damit führt P. den richtigen Sinn ein, welchen man in obiger Briefstelle V. 9 zu finden habe. Andere nehmen *νυνὶ δέ* zeitlich: gegenwärtig aber (Pott al.). Dagegen ist aber der Zusammenhang, nach welchem P. den Ausdruck seines vorigen Briefs: *„μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις"* nur näher bestimmen will, was er V. 10 blos negativ gethan hat, V. 11 aber auch positiv thut.

Auch würde im Gegensatze des jetzigen und früheren Briefes statt des brieflichen Aor. (s. Gal. 6, 11) das Praes. γράφω natürlicher und deutlicher gewesen sein, 4, 14. — ἀδελφὸς ὀνομαζόμ.) das Hauptmoment der Nähererklärung *), welche Paulus von seinem gemissdeuteten Verbote giebt: Bruder genannt werdend, d. i. den Christennamen führend. Vrgl. ὄνομα ἔχειν Apoc. 3, 1. Nach Ambros., Augustin u. Oecum. verbindet Estius ὀνομαζ. mit dem Folgenden, in dem Sinne: wenn ein Bruder ein notorischer, namhafter Hurer ist. Aber ὀνομάζεσθαι heisst immer einfach „genannt werden", ohne eine solche Prägnanz weder im guten, noch im üblen Sinne (auch Eph. 1, 21. 5, 3. Rom. 15, 20). Hätte P. den Sinn: „in Ruf und Meinung eines Hurers stehen" ausdrücken wollen, so hätte er den Ausdruck ὀνομάζεσθαι εἶναι πόρνος (Plat. Pol. 4. S. 428 E. Prot. S. 311 E) gebrauchen müssen. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, dass er das Verbot ausdrücklich nur auf offenkundige Hurer bezogen und damit dessen sittlichen Ernst geschwächt haben sollte. — λοίδορος) wie 6, 10; vrgl. z. 4, 12. — εἰδωλολάτρης) Treffend Estius: dies gelte von dem Christen, welcher „sive ex animo, seu metu, seu placendi voluntate, seu quavis alia ratione inductus, infidelium sacris se admiscet, ut vel idolum colat, opere saltem externo, vel de idolothytis edat". Vrgl, 6, 9. 8, 10. 10, 7. 14. 1. Joh. 5, 21. In dem leichtfertigen Korinth mochten solche Reactionen der alten Gewohnheit und Gemeinschaft nicht selten sein. — μέθυσος) bei den Späteren seit Menand. auch vom männl., bei den Alten nur vom weibl. Geschlechte gebraucht. S. Wetst., Lobeck ad Phryn. S. 151 f. Meinecke Menand. S. 27. — Die Enumeration entwirft P. mit gewohnter Freiheit (vrgl. Rom. 1, 29), stellt jedoch zunächst drei Laster von specifisch ethnischem Charakter voran, worauf drei andere folgen, welche den Frieden des gemeindlichen Lebens aufheben. — τῷ τ. μηδὲ συνεσθ.) klimaktisch dem μὴ συναναμ. parallel, daher der Structur nach nicht anakoluthisch; dem Sinne nach aber nicht auf die Agapen zu beschränken (Vorstius, Mosh., Stolz, Heydenr.), was weder dem ganz allgemeinen Ausdrucke συνεσθ. entspricht (vrgl. 11, 20), noch dem steigernden μηδέ. Es heisst:

*) Es muss also in dem verlorenen Briefe diese nähere Bestimmung nicht ausdrücklich gestanden haben, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt gewesen sein. Sonst hätte man auch das συναναμ. πόρνοις nicht so missdeuten können, wie man gethan. Denn dass die Missdeutung eine böslich gewollte gewesen sei, eine in κακία κ. πονηρία V. 8 beruhende (Hofm., Holsten), ist ohne Andeutung im Texte.

mit dem derartigen (vrgl. V. 5) nicht einmal Tischgemeinschaft zu haben (ihn weder zu Tische zu haben, noch bei ihm zu Tische zu sein). Vrgl. Luc. 15, 2. Gal. 2, 12. Dabei versteht sich von selbst, dass sie auch keine Agapengemeinschaft mit solchen haben sollen. Theodoret.: *εἰ δὲ κοινῆς τροφῆς τοῖς τοιούτοις οὐ δεῖ κοινωνεῖν, ἤπου γε μυστικῆς τε καὶ θείας.* Godet will auch dies nicht zugestehen, indem er aus 11, 28. 29 folgert, dass die Theilnahme an den Agapen unter allen Umständen jedem Christen frei gestellt geblieben sei. Der Christ handele im Falle seiner Unwürdigkeit auf seine eigene Verantwortlichkeit und Gefahr. Aber dies spricht nicht gegen die befolgte Deutung, weil an u. St. die Frage ganz anders liegt. Dort wird zur Selbstprüfung vor der Feier des Herrenmahls aufgefordert, und die Folgen ihres Mangels werden hervorgehoben; hier handelt es sich um die Stellungnahme der Gemeinde zu notorischen Sündern. Zur Unterscheidung des *μὴ συναναμίγν.* von der Excommunication s. 2. Thess. 3, 15.

V. 12 f. Grund, weshalb er die Christen, nicht die Nichtchristen gemeint habe: denn es geht mich nichts an, auf letztere mein disciplinarisches Urtheilsfällen zu erstrecken. — *τί γάρ μοι*) denn was geht's mich an u. s. w.? s. Wetst. z. St. Schaef. ad Bos. Ell. S. 598. Der Nachdruck fällt so ganz auf *τί* uud *τοὺς ἔξω*, dass nicht *ἐμοί* steht, was auch bei der Lesart *καί* (auch noch) *τ. ἔξω* nicht zu stehen brauchte. Eine von der Gemeindeauctorität gesonderte apostolische Richtervollmacht (Holsten) ist aus den Worten nicht zu entnehmen. Godet sagt in dieser Hinsicht treffend: P. spricht von sich nicht als Apostel, sondern als Christ, und was er sagt, gilt von jedem Christen. Zur Sache vrgl. Matth. 18, 15—20. — *τοὺς ἔξω*) war, wie bei den Juden (חיצונים) ständige Bezeichnung der Heiden (s. Lightf. Hor. ad Marc. 4, 11. Schoettg. z. u. St. Kypke II. S. 198), so bei den Christen ständige Bezeichnung der Nichtchristen, als der ausserhalb der Gemeinschaft des wahren Gottesvolks Stehenden, den *ἅγιοι* (Kol. 4, 5. 1. Thess. 4, 12. 1. Tim. 3, 7). — *οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε;*) Mit dieser Frage beruft sich P. zur Rechtfertigung des eben Gesagten auf die eigene richterliche Thätigkeit der Gemeinde, welche sie gegenüber ihren Gliedern auszuüben verpflichtet war (vrgl. Heinrici S. 26). Diese „Kirchenzucht" erstreckte sich selbstverständlich nicht über den Verband der Gläubigen. Paulus will daher nicht sagen: „richten sei überhaupt nicht seine Sache", da die Gemeindeglieder von ihren Genossen selbst gerichtet

würden, die Fremden aber Gott einst richte (Rückert). S. V. 4—6. V. 11. 13. Sein Gedanke ist vielmehr: „die Nichtchristen zu richten geht mich nichts an, so wenig als es andere denn eure Mitchristen sind, welche ihr richtet". „Ex eo, quod in ecclesia fieri solet, interpretari debuistis monitum meum V. 9; cives judicatis, non alienos", Beng. Das einfache κρίνετε im Sinne ändernd erklären sowohl Billr.: ist es nicht genug, dass ihr u. s. w., als auch Castal., Grot. u. M.: judicare debetis (vrgl. schon b. Theophyl.). Die Korinther richteten vielmehr wirklich, so oft sie gegen Verirrungen und Vergehen einzelner Mitglieder auftraten. Wenn endlich ältere Erklärer (schon τινές bei Theophyl.) οὐχί vom Folgenden trennen und als Antwort auf die vorhergehende Frage nehmen (nein; richtet ihr die Mitchristen!), so scheitert diese Fassung bereits an der sprachlichen Härte. Man erwartete nämlich dann οὐδέν, und als Einführung für das Folgende ἀλλά (Rom. 3, 27. Luc. 1, 60. 12, 51 u. ö.).

V. 13 ist am einfachsten als Fortsetzung der voraufgehenden Frage zu verstehen, so dass P. in dieser Form den richtigen Sachverhalt nach seinen zwei Seiten bestimmt (Lachm., Rück., Olsh., Hofm.). Meyer hält die absolute Fassung des Spruchs: „über die draussen aber ist Gott Richter!" für gewichtiger. Betreffs der Accentuation von κρινει kann man schwanken; κρινεῖ bevorzugen Luther, Grot., Estius, Wetst., Beng., Valck., auch Lachm., Scholz, Rück., Olsh, Tisch., Ewald, Hofm. (nach Arm. Copt. Vulg. Chrys. al.). Meyer entscheidet sich für κρίνει (ebenso Erasm., Beza, Calvin, de Wette, Weste.-Hort). Im ersteren Falle waltet die Rücksicht auf das Endgericht vor, die aber auch im letzteren nicht ausgeschlossen ist, in welchem das Richten der Nichtchristen überhaupt als Sache Gottes bezeichnet wird, wann und wie es auch geschehe. — Jetzt hat Paulus seine berichtigende Nähererklärung über jene missverstandene Briefstelle V. 9 beendigt. Was konnte aber für die Korinther unmittelbarer aus dieser Nähererklärung folgen, als die Entfernung des vorhin besprochenen Bösewichts, welchen sie bereits früher (V. 2) hätten ausschliessen sollen? Daher fügt er noch kurz und ohne weiteres (beachte auch den Aor.) den kategorischen Befehl hinzu: ἐξάρατε etc. Dieses Gebot stimmt so genau mit LXX. Deut. 24, 7, dass es nicht zu leugnen ist, die Form desselben sei in Erinnerung an diese Stelle gewählt. „Μωσαϊκὴν τέθεικε μαρτυρίαν, θείῳ νόμῳ βεβαιώσας τὸν λόγον, Theodoret. Die Conjectur Hofm.: P. habe geschrieben καὶ ἐξαρεῖ τε, und dies heisse: „und nicht

minder wird er (Gott) auch den Argen (die arg sind überh.) aus euerer eigenen Mitte hinwegschaffen", ist kritisch unbegründet, da die Rec. καὶ ἐξαρεῖτε kritisch ganz verwerflich ist und grammatisch unzulässig, da der angenommene Gebrauch von καί — τέ der attischen Prosa und dem N. T. fern ist*); auch contextmässig ist sie nicht, da τὸν πονηρόν augenfällig auf das bestimmte nichtswürdige Subject V. 2 und auf dessen Ausschliessung zurückweist; vrgl. schon Augustin: „τὸν πονηρόν, quod est hunc malignum". — ὑμῶν αὐτῶν) bezeichnender als das blosse ὑμῶν: aus euerer eigenen Mitte, in welcher ihr ihn bisher geduldet habet. Treffend Bengel: „antitheton: externos".

Anmerkung. Mit Cap. 4 hat P. seine Rede gegen das Parteiwesen geschlossen. Dass die Cap. 5 (u. 6) gerügten Missstände mit dem Parteiwesen in grundsätzlicher Verbindung gestanden, — davon ist in der Art, wie er darüber redet, keine Spur, daher es auch überhaupt nicht nachzuweisen steht, ob die betreffenden Personen, denen die apostolischen Rügen gelten, einer bestimmten Partei, und welcher sie angehört haben, wie man namentlich darauf verzichten muss, die besprochene πορνεία und ihre verabscheuenswerthe Erscheinung auf eine der Parteien und deren Grundsätze zurückzuführen, seien es nun die Pauliner (Neand.), oder die Christiner (Olsh., Jäger, Kniewel), oder die Apollonier (Räbiger). Nur das lässt sich behaupten, dass die Verkennung der christlichen Pflicht und der Missbrauch der christlichen Freiheit (6, 12) mit judenchristlichen Neigungen nicht zusammenhängt.

Cap. VI.

V. 1—11**). Nicht vor Heiden sollen die Leser

*) Die scheinbaren Belegstellen aus Griechen leiden entweder an verderbter Lesart oder verlieren ihr Gewicht durch richtige Erklärung. S. bes. Bornem. ad Anab. 1, 8, 3., Kühner ad Memor. 4, 2, 28, Hartung Partikell. I. S. 113 f., auch Krüger z. Thuc. 1, 9, 3. Das atque etiam würde durch καὶ — δέ gegeben sein. Ueber καί τε und καί — τε ohne ein entsprechendes nachfolgendes καί bei Homer, Herodot etc. s. Nägelsb. z. Ilias S. 176 f. ed. 3; überhaupt aber vrgl. Matthiae § 626 S. 1504 f.

**) Zur Textkritik: V. 2. ἢ) fehlt in text. rec., hat aber entscheid. Zeugen. — V. 3—6 fehlt in A; wohl durch die gleichen Endsilben V. 2 u. 6 (ιστων) veranlasster Augenfehler. — V. 5. λέγω) dafür Lachm. λαλῶ nur nach B. — ἔνι) So Lachm. Rück,, Tisch., Westc.-Hort nach ℵBDLE Minusk. Orig. Chrys. Theodoret. al. Das geläufigere ἔστω (l. rec.) ist Correctur. — σοφὸς οὐδὲ εἷς) lect. rec. So

Rechtshändel führen (V. 1—6); überhaupt aber sollen sie, statt zu streiten mit einander, lieber Unrecht leiden als thun, in Erwägung, dass Ungerechte nicht des Messiasreichs werden theilhaftig werden (V. 7—10), und dass sie als Christen rein, heilig und gerecht geworden sind (V. 11).

V. 1. Ein neuer Abschnitt ohne äussere Verbindung mit dem Vorigen. P. bringt einen weiteren sittlichen Uebelstand, über welchen er mündlich unterrichtet worden war, zur Sprache. Der innere Zusammenhang mit dem Vorigen liegt darin, dass ein Preisgeben des christlichen Selbstgefühls und der sittlichen Richterpflicht vorlag. Der Ap. hebt sofort mit der Frage lebhaften Befremdens an: Erkühnt sich*) jemand u. s. w., und führt so in mediam rem**). Bestimmtere Ge-

---

D³L Vät. Pesch. Vulg.: sapiens quisquam. Dagegen Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *οὐδεὶς σοφός* nach ℵBC 17. 39. 46. 57. Syr. Copt. Orig. Euthal. Bloss *σοφός* haben D*E de Aeth. Athan: *οὐδὲ εἷς σοφός* haben FGP. Sonach sind die beiden überwiegend bezeugten LA. sowohl für den altoccidentalischen wie für den altorientalischen Text gesichert, allerdings *οὐδεὶς σοφός* hinsichtlich der handschriftl. Auct. besser. Meyer entscheidet sich trotzdem für die rec., indem er zunächst den Wegfall von *οὐδὲ εἷς* (den Griesb. billigt) in Folge des Homoioteleuton *σοφΟΣ—ΟΣ*, sodann verschiedene kritische Wiederherstellungen der ausgefallenen Worte annimmt. Die Möglichkeit ist zuzugeben. Andererseits kann *οὐδὲ εἷς* als das Nachdrucksvollere aus Erinnerung an Stellen wie Rom. 3, 10 hineingebessert worden sein. — V. 7. Text. rec. hat für *ὑμῖν* gegen entscheidende Zeugen *ἐν ὑμῖν*. — V. 8. *καὶ ταῦτα* Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: *καὶ τοῦτο*, nach ℵABCDE Minusk. Verss. u. Vätern. Richtig; der Plur. kam ein, weil zweierlei aufgeführt war (*ἀδικ.* u. *ἀποστ.*). — V. 9. Statt *βασ. θεοῦ* ist nach entscheidenden Zeugen *θεοῦ βασ.* zu lesen, in V. 10 jedoch ist diese Stellung zu schwach beglaubigt. — V. 10. *οὐ* vor *κληρ.* fehlt bei ℵABCDE Minusk. Copt. Ignat. Method. Athan. Chrys. al., daher von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. mit Recht getilgt. Das vorhergehende *θεοῦ* konnte zwar eben so wohl die Auslassung als (durch Doppelschreibung) die Einfügung verursachen, aber letztere ward durch V. 9 näher gelegt.

*) Treffend Bengel: „grandi verbo notatur laesa majestas Christianorum". Chrys.: *τόλμης ἐστὶ τὸ πρᾶγμα καὶ παρανομίας.* Ironisch ist der Ausdruck nicht. S. über *τολμᾶν*, sustinere, non erubescere, Stallb. ad Plat. Phil. S. 13 D. Jacobs ad Athen. addit. S. 309. Vrgl. das sprichwörtliche *πᾶν τολμῶν.*

**) Der erregte Affect der ganzen, Frage auf Frage häufenden Stelle widerräth V. 1 affirmativ zu fassen (gegen Lachm.). Am wenigsten kann man mit Hofm. die Worte bis *ἀδίκων* affirmativ, und dann *κ. οὐχὶ ἐ. τ. ἁγίων* als einfallende Frage nehmen, da ja *ἐπὶ τ. ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐ. τ. ἁγ.* die ganz gewöhnliche, durch *καὶ οὐ* zusammengehörige Gegenüberstellung der Position und Negation ist.

dankenverbindungen, welche man aufgesucht hat, sind willkürlich gemacht. Dies gilt von Baur's Ansicht (theol. Jahrb. 1852. S. 10 f.): der Schade, welcher dem Christentume in der öffentlichen Meinung sowohl durch die Cap. 5 besprochene Unzucht als auch durch Rechtshändel, vor Heiden geführt, zugefügt werde, habe den Ap. veranlasst, von jenem Punkte auf diesen überzugehen; — ebenso trifft es den Versuch Hofm.'s, Godet's, den überleitenden Gedanken in der Rüge des unzureichenden Richtens, die ja auch die vorher besprochenen Vorkommnisse beträfe, zu finden. Das nun folgende Richten ist ja ein ganz anderes, nicht das disciplinare, sondern das privatrechtliche, und überdies war jenes von der Gemeinde nicht etwa unzureichend, sondern gar nicht gegen den *πόρνος* gehandhabt worden. Nicht einmal ein *δέ* oder *ἀλλά* oder sonst eine Anknüpfung setzt P., sondern fährt in brieflicher Ungebundenheit wie springend von einem Punkte zum andern in seinen Rügen fort. — *τίς*) irgend jemand. Die folgende ganz allgemeine Behandlung zeigt, dass nicht ein bestimmter einzelner (Seml.) gemeint sei, wie denn auch auf sich beruhen muss, ob überhaupt ein besonderer eclatanter Fall, etwa eines reichen und mächtigen Mannes (Ewald), den Ap. zu diesen Zurechtweisungen veranlasst habe. — *πρᾶγμα*) Rechtshandel, Streitsache. Vrgl. Xen. Mem. 2, 9. 1. Dem. 1120. 26. Jos. Ant. 14, 10, 7. — *κρίνεσθαι*) rechten, litigare; s. z. Rom. 3, 4. Wetst. zu Matth. 5, 40. — *ἐπὶ τῶν ἀδίκων*) vor (Winer § 47. S. 351) den Unrechtbeschaffenen; pragmatische Bezeichnung (s. z. Gal. 2, 5) der Heiden im Gegensatz gegen die Christen, welche *ἅγιοι* sind (s. z. 1, 2). Treffend Chrys.: *οὐκ εἶπεν· ἐπὶ τῶν ἀπίστων* (wie V. 6, wo der Gegensatz von *ἀδελφός* erforderlich war), *ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀδίκων, λέξιν θεὶς ἧς μάλιστα χρείαν εἶχεν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν, ὥστε ἀποτρέψαι καὶ ἀπαγαγεῖν* Es liegt eine Contradictio in adjecto in dem *κρίνεσθαι ἐπὶ τ. ἀδίκων*. Die rabbinischen Verbote, vor Heiden zu rechten (wie Tanchuma f. 92. 2: „Statutum est, ad quod omnes Israelitae obligantur, cum, qui litem cum alio habet, non debere eam tractare corum gentibus"), s. b. Eisenmeng. entdeckt. Judent. II. S. 472 f. Des Apostels Meinung ist: statt vor Heiden Processe mit einander zu führen, sollten sie vor Christen ihre Rechtshändel ausmachen, welches letztere natürlich nur auf schiedsrichterlichem Wege (vrgl. V. 5) geschehen konnte, so dass also bei *ἐπὶ τ. ἀδίκ.* und bei *ἐπὶ τ. ἁγ.* verschiedene Formen des *κρίνεσθαι* gedacht sind, bei jenem die processualische, bei diesem die schiedsrichterliche, durch *διαιτηταί*. Unter Anerkennung des genossenschaftlichen

Charakters der Gemeinde fällt übrigens jeder Anlass, dieses schiedsrichterliche Verfahren als Anleihe bei der synagogalen Praxis (Michael. Einl. II. S. 1221 f., Vitringa, Synag. S. 516 f. Lightf. z. d. St.) anzusehen. Doch bezeugen des Ap. Praxis auch die Pseudoclementinen. Vrgl. Ep. Clem. ad Jac. 10: *οἱ πράγματα ἔχοντες ἀδελφοὶ ἐπεὶ τῶν ἐξουσιῶν κοσμικῶν μὴ κρινέσθωσαν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν παντὶ τρόπῳ, ἑτοίμως αὐτοῖς πειθόμενοι.* S. auch Orig. ad Afric. 14. Edwards. — Dass das Verbot des *κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων* nicht mit Rom. 13, 1 f. streite, bemerkt richtig Theodoret. z. V. 6: *οὐ γὰρ ἀντιτείνειν κελεύει τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἠδικημένοις νομοθετεῖ μὴ κεχρῆσθαι τοῖς ἄρχουσι. Τὸ γὰρ αἱρεῖσθαι ἢ ἀδικεῖσθαι ἢ παρὰ τοῖς ὁμοπίστοις δοκιμάζεσθαι τῆς αὐτῶν ἐξηρτᾶτο γνώμης.* Vrgl. Weiss ntl. Theol. S. 388.

V. 2. *Ἢ οὐκ οἴδατε* etc.) deckt die Ungereimtheit des in der unwilligen Frage V. 1 den Lesern vorgehaltenen Verfahrens durch den Vorhalt anerkannter Glaubenssätze auf. „Wagt das einer von euch, — oder wisset ihr nicht, dass u. s. w.“? *Σὺ τοίνυν ὁ μέλλων κρίνειν ἐκείνους τότε, πῶς ὑπ' ἐκείνων ἀνέχῃ κρίνεσθαι νῦν;* Chrys. — *τὸν κόσμον κρινοῦσι*) nämlich beim jüngsten Gerichte als beisitzende Mitrichter Christi über alle Nichtchristen (*κόσμος*). Vrgl. schon Sap. 3, 8. Dieselbe Vorstellung, nur verallgemeinert hinsichtlich des Subjects, wie Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Dieselbe hängt wesentlich zusammen mit der nach der Parusie und dem Gericht über die Christen selbst (Rom. 14, 10. 1. Kor. 5, 10. 2. Tim. 4, 1) verheissenen Theilhabung der Erprobten an der Herrlichkeit Christi (4, 8. Rom. 8, 17. 2. Tim. 2, 11 f.), wobei jedoch an die Apoc. 20, 4 geweissagte Regierungszeit Christi und der Seinigen (wo auch der *κόσμος* ihrer Rechtsverwaltung unterstehen werde) um so weniger (mit Hofm.) zu denken ist, als der Chiliasmus eine specifisch apokalyptische, nicht aber paulinische Vorstellung ist; vrgl. z. 15, 24. Solche Hoffnung auf richterliche Herrschaft nahm die spätere Zeit für die Märtyrer in Aussicht. Euseb. H. E. 6, 42: *τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι . . καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ* (Edwards). Haben aber Chrys., Theodor. Mopsv., Theophyl. und Schol. bei Matth., Erasm. u. M. nur auf ein mittelbares, uneigentliches Richten gedeutet, dass nämlich der Glaube und das Leben der Christen am jüngsten Tage die Verdammungswürdigkeit des *κόσμος* in's Licht setzen werde (Matth. 12, 41), oder dass von ihnen der Richterspruch Christi werde gebilligt werden (Estius,

Maier): so war dies (obgleich von Billr. als ideelle Wahrheit, welche den Worten des Ap. ihm unbewusst zu Grunde liege, angenommen) eine contextwidrige Sinnänderung; denn der ganze Beweis a majori ad minus ist nichtig, wenn κρινοῦσι einseitig gleich κατακρ., und wenn kein eigentlicher und selbsteigener Gerichtsact gemeint sein soll. Es handelt sich nicht um ein allgemeines Theilhaben an der Herrschaft Christi (Flatt, Heydenr.), sondern um ein Ausüben der durch das Miterben verliehenen Vollmachten. Aber es ist nicht zu übersehen, dass über das Verhältniss dieses Stücks der christlichen Hoffnung zur Herrschaft Christi nichts ausgesagt ist. Auf Missverstand beruht ferner die Erklärung von Lightf., Vitringa: Paulus meine, quod Christiani futuri sint magistratus (Lightf.), was mit V. 3 und mit der Vorstellung der baldigen Parusie streitet. Unrichtig machen endlich Mosh., Ernesti, Nösselt, Rosenm., Stolz aus dem Richten werden ein Richten können und vergleichen 2, 15, 16; denn auch so wird κρίνειν textwidrig im Begriffe geändert (beurtheilen), und das Können, da es hier pragmatischen Nachdruck hätte und „im Stande sein" bezeichnete, müsste ausdrücklich dastehen. Vrgl. vielmehr die prophetische Grundlage des Gedankens: Dan. 7, 22. So auch Godet. — καὶ εἰ ἐν ὑμῖν etc.) Das rasch einfallende καί an der Spitze der Frage wie 5, 2; s. auch Fritzsche ad Marc. S. 123. — εἰ ἐν ὑμ. κρ. ὁ κόσμ. wiederholt mit Nachdruck und individualisirend (ὑμῖν) den Inhalt jener dem Glaubensbewusstsein ausgemachten (daher d. Praes. κρίνεται) Wahrheit. Das gewichtig vorangestellte ἐν ὑμῖν aber ist nicht, wie Chrys. u. Theophyl. wollen *), „an euch", exemplo vestro (s. vorher), sondern „unter euch", d. i. in consessu vestro (s. Kypke II. S. 199), so dass der wesentliche Sinn von coram nicht verschieden ist (Ast ad Plat. Leg. S. 33: 285); vrgl. ἐν δικασταῖς Thuc. 1, 53, 1, ἐν νομοθέταις u. dergl. S. auch d. Stellen b. Wetst. Daher steht, obgleich aus dem Contexte erhellt, dass die ὑμεῖς die Richtenden selbst sind (V. 2. 4), doch nicht ἐν für ὑπό (Raphel., Flatt u. M.), es heisst auch nicht durch (Grot., Billr., Heinrici). Auf Act. 17, 31 darf man sich hiefür nicht berufen, da dort im Zusammenhange ein ganz anderes Verhältniss von ἐν stattfindet. Hier ist ἐν in Bezug auf das folgende κριτηρίων gewählt, indem die dereinst richtenden Christen zur Versinnlichung der Idee als eine Gerichtsversammlung gedacht sind. — ἀνάξ. ἐστε κριτ.

*) vrgl. auch v. Heng. ad Rom. 2, 27: „vita vestra cum vita eorum comparanda".

ἐλαχ.) κριτήριον heisst nicht Rechtsspruch (Godet), auch nicht Streitsache, Rechtsfall (Rück., de Wette, Osiand., Maier, Ewald u. a.), sondern Gerichtsplatz (tribunal, Gerichtshof, Jak. 2, 6. Plat. Leg. 6. S. 767 B. Susann. 49), oder Gericht, welches gehalten wird (judicium). Vrgl. die Vorschrift: μὴ ἐρχέσθω ἐπὶ κριτήριον ἐθνικόν, Constit. ap. 2, 45. Ebenso δικαστήριον. Dieser Sinn: Gericht (Lucian bis accus. 25. Polyb. 9, 33. 12. 16, 27, 2. Jud. 5, 9. Dan. 7, 10, 26) findet hier statt, wie aus V. 4 erhellt. Daher: seid ihr unwürdig, höchst geringfügige Gerichte zu halten? d. h. Gerichte, in welchen höchst Unbedeutendes (in Vergleich mit der euch beschiedenen hochwichtigen Aufgabe bei Haltung des künftigen Gerichts) abgeurtheilt wird? Frei, aber dem Sinne nach richtig Vulg.: „indigni estis, qui de minimis judicetis?“ Nach Chrys. und Theophyl. verstehen andere die heidnischen Gerichte, entweder affirmativ (so, wie es scheint, schon Chrys. und Theophyl., ferner Valck. u. M.), oder fragend (Billr.): und dass es euer unwürdig ist, vor so geringen Gerichten gerichtet zu werden? So auch Olsh. Dagegen entscheidet V. 4, wo das nämliche, was V. 2 durch κριτηρ. ἐλαχ. ausgedrückt ist, mit βιωτικὰ κριτήρια bezeichnet wird.

V. 3. 4. Steigernde Parallele von V. 2, so dass V. 3 der ersten und V. 4 der zweiten Hälfte von V. 2 entspricht, daher auch V. 4 als Frage zu nehmen ist. — ἀγγέλους) Engel, ist, da es ohne Näherbestimmung steht, qualitative Angabe der höchsten Kategorie der Wesen, welche „unter der Normalhöhe der christlichen Herrlichkeit“ stehen. (Vrgl. Grot., Billr., Rück., de Wette). Meyer geht zu weit, wenn er besonders betont, dass sie nur im guten Sinne zu nehmen seien; noch weniger darf man mit Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl., Erasm., Beza, Calov., Beng., Godet Dämonen (Jud. 6. 2. Petr. 2, 4), eher böse und gute Engel (Corn. a Lap. u. M., auch wohl Hofm.) verstehen. Dass selbst Engel die richtende Thätigkeit der verklärten Christen erfahren werden, steht hier als ein dem Glaubensbewusstsein der Leser ausgemachter Satz, dessen Prämisse darin liegt, dass in Christo, dessen verklärte Gläubige mit ihm herrschen werden, die absolute Wahrheit und das absolute Recht, und somit die auch über die Engelwelt erhabene richtende Instanz gegeben ist, von welcher auch die höchsten geschaffenen Wesen nicht eximirt sein können. Etwas Näheres hierüber enthält das N. T. nicht; doch vrgl. im allgem. Hebr. 1, 14, wonach ihr Dienst verantwortlich sein muss, und Gal. 1, 8, wonach in

einem gesetzten Falle sie das *ἀνάθεμα* träfe*). Hinwegdeutungen des einfachen Wortsinnes sind hier ebenso unzulässig wie bei V. 2. Unter denselben sind erwähnenswerth Chrys.: *ὅταν γὰρ αἱ ἀσώματοι δυνάμεις αὗται ἔλαττον ἡμῶν εὑρεθῶσιν ἔχουσαι τῶν σάρκα περιβεβλημένων, χαλεπωτέραν δώσουσι δίκην*; Erasm.: „vestra pietas illorum impietatem, vestra innocentia illorum impuritatem condemnabit"; Calov.: das judicium sei approbativum, nämlich den schon diesseitigen Sieg der Heiligen über den Teufel vor der ganzen Welt offenbarend; Lightf.: es sei der durch das Christentum zu zerstörende Einfluss des dämonischen Reichs gemeint; Nösselt, Ernesti, Stolz: „richten können, wenn ein Engel ein falsches Evangelium lehren wollte" (Gal. 1, 8)**). — *μήτιγε βιωτικά*) ist besser nicht mit in die Frage zu ziehen, so dass (mit Tisch.) nach *κρινοῦμεν* nur ein Komma zu setzen wäre. Denn *βιωτικά*, Dinge, die zum Lebensbedarf gehören, Händel über mein und dein (vrgl. Polyb. 13, 1, 3: *τῶν βιωτικῶν συναλλαγμάτων*), werden nicht mit Gegenstand des künftigen Gerichts sein, auf welches sich *κρινοῦμεν* bezieht. Daher ist das Fragezeichen nach *κρινοῦμεν* zu belassen (Lachm.) und nach *βιωτ.* ein Punkt zu setzen, so dass *μήτιγε βιωτ.* die brachylogisch ausgedrückte Conclusio ist: geschweige denn Privathändel! d. h. wie viel weniger kann zweifelhaft sein, dass wir *βιωτικά* zu richten haben. Vrgl. Dem. Ol. I. (II.) 23 u. dazu Bremi S. 159. S. überh. über *μήτιγε* (nur hier im N. T.), nedum sc. dicam: Herm. ad Viger. S. 803. Schäf. Appar. ad Dem. I. S. 265. Hartung Partikell. II. S. 154 f. Ueber die spätere Gräcität von *βιωτικός* s. Lobeck ad Phryn. S. 355. — Der Gegensatz von *ἀγγέλους* und *βιωτικά* beruht darauf, dass jene der höhern, überirdischen Lebenssphäre angehören (*ὡς ἂν ἐκείνων οὐ κατὰ τὸν βίον τοῦτον ὄντων*, Theodor. Mopsv.).

V. 4. *Βιωτικὰ μὲν οὖν* etc.) *βιωτ.* nimmt sogleich mit Nachdruck wieder auf. Vrgl. Herod. 7, 104: *τὰ ἂν ἐκεῖνος ἀνώγῃ· ἀνώγει δὲ ταὐτὸ ἀεί.* — Der Satz kann als Frage (des Befremdens) genommen werden (de Wette, Tisch., Ewald u. M.), oder als vorwurfsvolle Aussage (so Lachm.).

---

*) Ob P. Abstufungen der Engel-Classen (Rom. 8, 38. Eph. 1, 21. Kol. 1, 16. 1. Petr. 3, 32), die zugleich auf ethische Unterschiede weisen, angenommen habe (Meyer), ist nicht zu ermitteln. Jedenfalls sind die Engel nicht als absolut gut zu denken, Mark. 10, 18. Vrgl. z. 4, 9. Kol. 1, 20 und dazu Klöpper.

**) Holsten erklärt V. 3 als Glosse, welche den Zusammenhang von V. 2 u. 4 unterbreche, und nimmt V. 4 als Behauptung.

Ersteres ist bei richtiger Erklärung von τ. ἐξουθ. der ganzen Anlage der lebhaften Rede (s. z. V. 3) am entsprechendsten. μὲν οὖν ist das einfache demnach, also *). Daher: Wenn ihr also über Privathändel Gerichte habet, d. i. wenn ihr in der Lage seid, dass ihr solche Gerichte zu halten habet. Vrgl. Dem. 1153. 4: ἐχόντων τὰς δίκας, qui lites habent administrandas. Höchst contort Hofm.: βιωτ. κριτ. sei Prädicat zu τοὺς ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ., und ἐὰν ἐχ. sei ein durch das Object ἐξουθενημένους zu ergänzender Zwischensatz. — καθίζετε) setzet ihr — statt Leute aus eurer Mitte dazu zu nehmen — diejenigen nieder u. s. w.? nämlich auf die Richterstühle als Richter, was aus κριτήρια folgt. Vrgl. Plat. Leg. 9. S. 873 E. Dem. 997. 23. Polyb. 9, 33, 12. Es ist Indicat. und die ἐξουθενήμ. ἐν τ. ἐκκλ. sind die Heiden. So in der Hauptsache unter vielen andern Luther, Calov., Rückert, de Wette, Ewald, Maier, Weiss; Osiand. schwankt. Hat man dagegen eingewendet, καθίζ. passe nicht auf heidnische Obrigkeiten, und ἐν τ. ἐκκλ. bezeichne die ἐξουθ. als Gemeindeglieder (s. bes. Kypke II. S. 201), so gilt beides nicht, da καθίζετε als significante Darstellung der verkehrten Kühnheit des Anhängigmachens der Streitsache vor dem heidnischen Gerichte dem Contraste (τοὺς ἐξουθ.) sehr entsprechend gewählt ist. Auch will ja P. mit τ. ἐξουθ. die Heidenverachtung nicht als berechtigt bezeichnen (Einw. Hofm.), sondern nur als faktisch, als eine Thatsache aber, deren allgemeines Vorhandensein das Widerspruchsvolle des gerügten Verfahrens recht fühlbar macht. Andere: καθίζ. sei Imperat., und die ἐξουθ. gering geachte Gemeindeglieder; nehmet (lieber) minimos de piorum plebe zu Schiedsrichtern. So Vulg., Pesch., Chrys., Theodoret., Theophyl., Erasm., Beza, Calvin, Grot., Bengel, Wetst., Hofm., Godet, Edwards. Allein abgesehen von dem meist zugedachten „lieber", desgleichen davon, dass die Bezeichnung der Urtheilsunfähigeren durch τ. ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. grundlos verletzend wäre und dem besondern korinthischen Erkenntnissdünkel Vorschub leisten würde, dass ferner dadurch die richterliche Pflicht als etwas Geringwerthiges hingestellt wäre — was im Widerspruch mit der vorwurfsvollen Frage V. 5 und auch mit des Ap. Weisheit stünde, — so hätte P. sinngemäss die Mitgliedschaft der Verachteten herausstellen und wenigstens τοὺς ἐξουθενημ. τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. schreiben müssen. Denn οἱ ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ.

*) Die nähere Entwicklung des vorher ausgedrückten Gedankens einführend. S. Baeuml. Partik. S. 178 f.

sind die in der Gemeinde Verachteten, wobei lediglich der Context entscheidet, ob sie zur Gemeinde gehören, oder nicht; für letzteres aber zeugt V. 1. 2 und besonders V. 5 *οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν*. Stellungen wie *τοὺς ἐξουθ. ἐν τῇ ἐκκλ.* (statt *τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. ἐξουθ.*) sind auch den Classikern gangbar. S. Kühner ad Xen. Anab. 4, 2, 18. — *τούτους*) mit verächtlichem Nachdruck. S. Krüger Anab. 1, 6, 9. Ellendt Lex. Soph. II. S. 460.

V. 5. *Πρὸς ἐντρ. ὑμῖν λέγω*) ist mit Lachm., Tisch., Neand., Hofm. auf V. 4 zu beziehen, vrgl. 15, 34 (gewöhnlich bezieht man es auf's Folgende), so dass dann die folgende Frage das beschämende Moment aufdeckt, welches in V. 4 lag. Jedenfalls ist so die Rede schärfer, schlagender. — *οὕτως*) nicht zu *λέγω* gehörig (Hofm.), sondern zu *οὐκ ἔτι* etc. die Sachlage zusammenfassend: sic igitur, rebus ita comparatis, da ihr *τοὺς ἐξουθενημένους καθίζετε*. S. Herm. ad Viger. S. 933. C. Fr. Herm. ad Lucian. de hist. conscr. S. 161. Anders Chrys., Theophyl., Luther, Rückert, Ewald: so sehr, so ganz und gar fehlt es u. s. w. Aber der absoluten und durch *οὐδὲ εἷς* verstärkten Verneinung ist nicht die Grad-, sondern die Modalbestimmung angemessen. — Ueber *ἔνι* s. z. Gal. 3, 28. Das *σοφός* hat ihrem Dünkel gegenüber einen Stachel. — *οὐδὲ εἷς*) ne unus quidem. Treffend Erasm.: „quod est vehementius, cum sitis tam multi". S. z. Joh. 1, 3 u. Krüger Anab. 3, 1, 3. Bornem. u. Poppo ad Cyrop. 2, 1, 21. Vrgl. non ullus (Kühner ad Cic. Tusc. 1, 39, 94), nemo unus (Locella ad Xen. Eph. S. 137). Oft bei Isocr., s. Bremi I. Exc. III. — *ὃς δυνήσεται*) rein futurisch: welcher (in vorkommenden Fällen) können wird. — *διακρῖναι*) urtheilen, als Schiedsrichter. — *ἀνὰ μέσον τ. ἀδ. αὐτοῦ*) zwischen (LXX. Gen. 16, 5. Ex. 11, 7. Ez. 22, 26. Jes. 57, 11. Matth. 13, 25. Theocr. 22, 21. Strabo 11, 5, 1. S. 503. Polyb. 10, 48, 1. 5, 55, 7) seinem (christlichen) Bruder. Das mit dem Artikel ausgestattete *ἀδελφοῦ* nebst dem emphatischen *αὐτοῦ* ist beschämend. Der Singular beruht darauf, dass *τοῦ ἀδελφοῦ* der die Streitsache anbringende Kläger (nicht der Verklagte, wie Ewald will) sein muss, zwischen welchem (und, wie sich von selbst versteht, dem Beklagten) der durch das Anbringen in Anspruch genommene Schiedsrichter das Urtheil spricht. Wäre der Plural gesetzt, so würden überhaupt die beiden Streitenden, aber nicht speciell der die Klage anbringende Theil bezeichnet. Hofm. fasst wortwidrig von der Selbstentscheidung des Fordernden oder Weigernden, darüber nämlich, wo sein

Recht aufhöre und sein Unrecht anfange. Dann hätte P. verständlicher Weise etwa sagen müssen: *διακρῖναι ἐν ἑαυτῷ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*. Auch stände *οὐδὲ εἷς* (oder *οὐδείς*, wie Hofm. liest) entgegen, da dieses nach V. 1 eine unverhältnissmässige Beschuldigung enthält, wenn es nicht „kein einziger zum Schiedsrichten Geeigneter" sein soll. — Die Lesart *τ. ἀδελφοῦ κ. τοῦ ἀδελφοῦ αυτοῦ* (Syr.), welche Grot. und Laurent empfehlen, ist Interpretament.

V. 6. Entweder rasche Entgegnung auf die vorherige Frage: Nein (s. Hartung Partikell. II. S. 37. Bäumlein Partikell. S. 10 f.), Bruder mit Bruder rechtet, und zwar (s. z. Rom. 13, 11) vor Ungläubigen (Meyer wie Beza, Lachm., Osiand., Hofm. al.), oder Fortsetzung der Frage in Vergegenwärtigung der trüben Sachlage (Ewald, Tisch. al.). Sie üben durch ihr Thun und Lassen eine vernichtende Selbstkritik. Ihre sittliche Unreife wirft ein eigentümliches Licht auf ihren Weisheitsdünkel.

V. 7. *Μὲν οὖν*) wie V. 4; es bringt das vorherige *ἀδελφ. μετὰ ἀδ. κρίνεται* — was es nämlich schon überhaupt (*ὅλως* wie 5, 1), abgesehen von dem in Korinth leider noch besonders hinzugetretenen *ἐπὶ ἀπίστων*, für eine Bewandtniss damit habe — nun näher zur Sprache. Mit dem V. 8 folgenden *ἀλλά* correspondirt das *μέν* so wenig (gegen Hofm.) wie das *μέν* V. 4 mit dem *ἀλλά* V. 6. Das *ἤδη* ist das logische schon („schon also überhaupt"), im Hinblick auf etwas Besonderes, wodurch die Sache noch verschlimmert wird. Vrgl. Hartung Partik. I. S. 240 f. — *ἥττημα*) ein Rückstand im Vergleich zu dem was ihr sein sollt, daher eine Niederlage, eine Einbusse an sittlicher Würde und Kraft (Beza, Rück., Holsten). Anders hätten die folgenden Gewissensfragen keinen Sinn. Andere bestimmen es als Gemeindeschädigung (Hofm.), Meyer mit Hinweis auf V. 9 als Einbusse am messianischen Heile. *ἥττημα* kommt nur noch Rom. 11, 12 im Gegensatze zu *πλήρωμα* b. P. vor. — *ἑαυτῶν*) gleich *ἀλλήλων*, aber mehr als dieses das Ungehörige fühlen lassend, welches in ihrem eigenen Kreise (Kühner ad Xen. Mem. 2, 6, 20) statt findet. — *κρίματα*) Vrgl. Rom. 5, 16. Sap. 12, 12. Sir. 30, 3. Entweder Richturtheile, welche man gegenseitig erwirkt hat (*ἔχετε*), oder allgemein Rechtsstreitigkeiten. — *ἀδικεῖσθε — ἀποστερ.*) Media: sich Unrecht und Beeinträchtigung zufügen lassen. Vrgl. Vulg. Bernhardy S. 346 f. Zur Sache: Matth. 5, 39 f., Beispiel Jesu 1. Petr. 2, 23.

V. 8 ordnet Meyer dem *διὰ τί* als fortlaufende Frage unter: Warum lasset ihr euch nicht vielmehr Unrecht thun u. s. w., sondern thut euerseits Unrecht u. s. w.? — aber auf Kosten der Lebhaftigkeit und des Nachdrucks der Rede. Besser wird es als vollständiger Satz genommen. So auch Godet, Edwards. Dem verwerflichen Verfahren gegenüber erinnert dann das *ἢ οὐκ οἴδατε* V. 9 an das Verhängnissvolle ihres Treibens. — *καὶ τοῦτο ἀδελφούς*) denen ihr als Brüdern doch gerade das Gegentheil schuldig wäret! Ueber das steigernde *κ. τοῦτο*, und das, s. z. Rom. 13, 11 u. Bäuml. Partik. S. 147.

V. 9. *Ἢ οὐκ οἴδατε*) drückt in einfacher, dem Vorhergehenden V. 8 entgegengesetzter Frage das vorhandene Missverhältniss aus. Vrgl. Bäumlein Partikell. S. 132. Die Ergänzung eines Gedankens („nehmet die Sache nicht leicht", Billr.; „dies ist ein noch weit grösseres *ἥττημα*", Rück.; jenes *ἥττημα* der Gemeinde „könnte sie nur verkennen, wenn sie nicht wüsste" u. s. w., Hofm.) ist ebenso überflüssig wie V. 2. — *ἄδικοι*) allgemeiner Begriff (dem das vorherige *ἀδικεῖν* und *ἀποστ.* subsumirt ist): Unrechtbeschaffene, Unsittliche. S. d. folgende Aufzählung. — *θεοῦ βασιλ.*) nachdrückliche Voranstellung von *θεοῦ*, gleich nach *ἄδικοι*. Ueber die Wahrheit selbst, dass *ἀδικία* vom Messiasreiche ausschliesse, s. z. Gal. 5, 21; über den Begriff der messianischen *κληρονομία:* z. Gal. 3, 18. Eph. 1, 11. Beachte, dass hier, V. 10 u. Gal. 5, 21 *βασιλεία θεοῦ* ausnahmsweise ohne Artikel steht. Vrgl. dazu Winer § 19. — *μὴ πλανᾶσθε*) denn jenes sittliche Grundgesetz war ja in dem frivolen Korinth leichter als irgendwo in den Wind geschlagen! Vielleicht ward von manchen auch geradezu geäussert: *φιλάνθρωπος ὢν ὁ θεὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἐπεξέρχεται τοῖς πλημμελήμασι· μὴ δὴ φοβηθῶμεν*! Chrys. Daher: werdet nicht irre (*πλανᾶσθε*, Passiv., wie auch 15, 33. Gal. 6, 7. Luk. 21, 8. Jak. 1, 16; vrgl. den activen Ausdruck 1. Joh. 3, 7), und dann die nachdrückliche Wiederholung jenes Grundgesetzes mit vielseitiger, obwohl nicht planmässig geordneter und nur mit Zwang in ein logisches Schema zu bringender *), auch nicht paarweise angelegter Besonderung des Begriffes *ἄδικοι*, wobei in Hinsicht auf die örtlichen Verhältnisse die Wollustsünden am reichlichsten bezeichnet sind. — *πόρνοι*, Hurer überhaupt; *μοιχοί*, Ehebrecher, Hebr. 13, 4. — *εἰδωλολ.*) S. z. 5, 11. — *μαλακοί*, Weichlinge, pathici.

*) Vrgl. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 29 f.

(S. Wetst. u. Kypke, auch Dion. Hal. 7, 2). Meyer bevorzugt die weitere Fassung: weichliche Wohlleber (Aristot. Eth. 7, 7, μαλακὸς καὶ τρυφῶν Xen. Mem. 2, 1, 20, auch μαλακῶς 3, 11, 10; τρυφὴ δὲ καὶ μαλθακία Plat. Rep. S. 590 B), aber es sind hier nur bestimmte Arten von Lastern genannt. — ἀρσενοκοῖται) Mannbuhler, die mit Männern Unzucht treiben (1. Tim. 1, 10. Eus. praep. ev. S. 276 D). Ueber die weite Verbeitung dieses Lasters s. Wetst. z. Rom. 1, 27 u. Herm. Privataltert. § 29, 17 f.

V. 11. Diese Unsittlichkeiten und Gottlosigkeiten der heidnischen Vergangenheit sind aufgehoben und sollen es sein. — ταῦτα) von Personen im verächtlichen Sinne: solches Gelichter. S. Bernhardy S. 281. — τινές) Näherbestimmung des Subjects von ἦτε, dass nämlich nicht alle gemeint seien. Es ist das bekannte σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος (Kühner II. S. 247 f.). Vrgl. Grot. Treffend Valck.: „vocula τινές dictum paulo durius emollit". Falsch Billr. (so schon Vorstius): ταῦτά τινες gehöre zusammen und sei gleich τοιοῦτοι. So müsste es ταῦτά τινα oder τοῖοί τινες heissen: Ast ad Plat. Leg. S. 71. Bornem. ad Xen. Cyr. 2, 1, 2. Ellendt Lex. Soph. II. S. 832. — Die richtige Erklärung des Folgenden ergiebt sich aus der consequenten Rücksicht auf die Absicht der Aussage: P. will den Korinthern sagen, was sie durch Gottes Gnade im Gegensatz zu ihrem früheren Sündenelend geworden sind. Es liegt daher der Schwerpunkt auf der Markirung der göttlichen Gnadenwirkung, ohne dass die mit ihrer Aneignung verbundene sittliche Verpflichtung direkt berücksichtigt wird. Die drei Verba bezeichnen daher das durch Annahme des Evangeliums hergestellte neue Verhältniss nach seinen entscheidenden Momenten. — ἀπελούσ.) ihr liesset euch abwaschen, nicht nur durch euer Untertauchen in's Taufwasser (Meyer), sondern überhaupt durch die Verbindung mit Christus, welche nicht in die Taufe aufgeht (Holsten, Godet), aber ihr Symbol in der Taufe hat (Rom. 6, 1 f.). Vrgl. auch Act. 22, 16, wo ἀπολούεσθ. und βαπτίζεσθ. als correspondirende aber nicht äquipollente Begriffe neben einander stehen, 2, 38. Eph. 5, 26. 1. Petr. 3, 21. LXX. Jes. 1, 16. Job. 9, 30. Der mediale Ausdruck ist aus der Vorstellung der Selbstbestimmung zur Taufe und Reinigung hervorgegangen. So ἐβαπτίσαντο 10, 2. Vrgl. Valck. zu 11, 6. Kühner II. S. 95. Nicht ist daher wie von der Vulg. (so Olsh., Ewald al.) das Medium passivisch zu fassen, was z. B. von Olsh. in dogmatischer Voraussetzung geschah, aber auch nicht mit Usteri (Lehrbegr. S. 230) und Rückert

(vrgl. Lösner S. 278) ausschliesslich von der sittlichen Reinigung durch die Entäusserung alles Sündlichen, vom Ausziehen des alten Menschen (vrgl. Rom. 6, 2 f.), da hier eben das religiöse Verhältniss, in das sie durch das Heil in Christo gesetzt sind, zum Bewusstsein gebracht werden soll. Vrgl. Griesb. opusc. II. S. 264 f. — ἡγιάσθητε) ihr wurdet aus Unheiligen (ἄδικοι), die ihr als Heiden wart, Heilige, indem ihr nämlich durch Empfang der δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act. 2, 38), welcher durch das ἀπολύεσθαι Raum geschafft worden, in die christlich gottgeweihte sittliche Lebensrichtung versetzt wurdet (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Eph. 5, 25 ἁγιάσῃ). Zu eng nehmen es Rückert u. Olsh. im theokratischen Sinne: „ihr wurdet ausgesondert, unter die ἅγιοι gerechnet". Vrgl. Osiand., auch Hofm.: „der heiligen Gemeinde einverleibt". Auch hier denkt P. nicht bloss an die Taufe, sondern an die vollständige Charakteristik des von der heidnischen ἀδικία losgelösten Lebensgrundes. Ἡγιάσθ. verhält sich zu ἀπελούσ. wie das negative Moment zum positiven. — Als drittes eröffnet sodann ἐδικαιώθητε die Aussicht auf Gottes Rechtfertigungsurtheil, vermöge dessen die Gläubigen ihrer Freiheit von der Sündenschuld und ihrer Heiligung im neuen Leben gewiss werden. Das Wort behält daher den technischen Sinn, in welchem es der Ap. stets gebraucht (Rom. 3, 21). Es steht zum Schluss, weil P. hier nicht einen geordneten Abriss der Heilsverwirklichung giebt, sondern eine durch besondere Verhältnisse bedingte Vergegenwärtigung der Heilsgewissheit, deren entscheidendes Moment für den Sünder (ἄδικος) das δικαιοῦσθαι ist. Meyer will es dagegen im Sinne der Mittheilung einer activen Gerechtigkeit nehmen: ihr wurdet rechtbeschaffen gemacht. Er führt aus, dass eine Rechtbeschaffenheit gemeint sein müsse, welche in Folge der mit der Taufe begonnenen Geisteseinwirkung hergestellt worden sei, so dass nun am Menschen die Erfüllung der sittlichen Forderungen oder des δικαίωμα τοῦ νόμου (Rom. 8, 4) sich darstelle, und er selbst, todt für die Sünde, δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Rom. 6, 7) und ἐδουλώθη τῇ δικαιοσύνῃ (Rom. 6, 18), deren Waffen in der καινότης des Geistes und des Lebens seine Glieder sind (Rom. 6, 13). Aber wo gebraucht P. δικαιωθῆναι in diesem Sinne? Und gewiss lieferte er so eine wenig zutreffende Schilderung des faktischen sittlichen Zustandes der Gemeinde, deren Gewissen eben dadurch getroffen werden soll, dass er sie über die durch Gottes Begnadigung ihr gestellte Aufgabe orientirt. — Das dreimalige ἀλλά legt auf jedes der drei Stücke besondern Nachdruck. Vrgl. Xen. Anab. 5, 8, 4.

2. Kor. 2, 17. 7, 11. Wyttenb. ad Plat. Phaed. S. 142. Bornem. ad Xen. Symp. 4, 53. Buttm. neut. Gr. S. 341. Ein Klimax ist jedoch nicht ohne Eintragungen nachzuweisen. — *ἐν τῷ ὀνόματι — ἡμῶν*) wird von Meyer u. Rück. mit *ἐδικαιώθητε* verbunden, da *ἐν τῷ πνεύμ.* nicht zu *ἀπελούσ.* passe, wenn es auf den Act der Taufe ausschliesslich gehe. Es folge doch der Geistesempfang erst auf die Taufe, Act. 2, 38. 19, 5. 6. Tit. 3, 5. 6. Am einfachsten sieht man in den beiden Bestimmungen die Angabe des Grundes, kraft dessen die drei angegebenen Heilsthatsachen als specifisch christliche kund werden. Der Name des Herrn Jesu, d. i. was der ausgesprochene Name „*κύριος Ἰησοῦς*“ (12, 3) besagt, dies als der Inhalt des Glaubens und Bekenntnisses ist es, worin der Christenstand wurzelt, und nicht minder hat derselbe seinen Grund in dem Geiste unseres Gottes, da ja dieser vermöge seiner heiligenden Wirksamkeit ihn hergestellt hat. Godet glaubt in der zwiefachen Angabe des objectiven Heilsgrundes die apostolische Taufformel zu erkennen. Aber in diesem Falle wäre die Hinzufügung von *ἡγιάσθ.* und *ἐδικαιώθητε* nur verwirrend. Wollte man aber *ἐν τῷ ὀνόματι — θεοῦ ἡμῶν* mit Hofm. zum folgenden *πάντα μοι ἔξεστιν* ziehen, so erhielte letzteres gleich eine Beschränkung und Bestimmtheit, zu welcher dann die folgenden Gegensätze *ἀλλ'* etc. nicht mehr passen würden. Diese Gegensätze haben eben in dem absoluten *πάντα μοι ἔξεστιν* ihre ethische Richtigkeit und Wichtigkeit, als der sittliche Zaun jenes Axioms, welches daher auch 10, 23 absolut wiedererscheint. — Bemerke noch, wie die Aoriste *ἡγιάσθ.* und *ἐδικαιώθ.* dem mangelhaften thatsächlichen Zustande der Gemeinde gegenüber als Acte Gottes und nach idealer Anschauung des specifisch christlichen Verhältnisses, wenn dieses auch noch unvollkommen verwirklicht oder wieder zurückgeschritten ist, ihre Richtigkeit haben. Diese Ausdrucksweise entspricht der Absicht des Ap., welcher die Leser den Widerspruch ihres Verhaltens mit ihrem durch die Bekehrung eingetretenen christlichen Charakter fühlen lassen will; *σφόδρα ἐντρεπτικῶς ἐπήγαγε λέγων· ἐννοήσατε ἡλίκων ὑμᾶς ἐξείλετο κακῶν ὁ θεὸς* etc., Chrys. Und damit will er sie sittlich erheben.

V. 12—20*). Verständigung über Wesen und

*) Zur Textkritik: V. 14. *ἡμᾶς*) t. r. *ὑμᾶς*, gegen entscheidende Zeugen (vielleicht aus Rom. 8, 11). — *ἐξεγερεῖ*) Lachm., Ewald nach AD*P: *ἐξεγείρει.* B. 67** haben *ἐξήγειρε.* Die rec. ist mit Tisch., Westc.-Hort (welche *ἐξήγειρεν* am Rande haben) nach ℵCD³EKL

Grenzen der christlichen Freiheit mit Rücksicht auf die Unzuchtsünden (V. 12—17). Abmahnung von der Hurerei (V. 18—20). Der Abschnitt schliesst das Vorige durch grundsätzliche Beleuchtung ab und bereitet die Beantwortung der Controversfragen des Gemeindeschreibens vor (vrgl. S. 131) *).

V. 12—14. Zusammenhang und Gedankenfolge: „In diesem neuen Lebensstande (V. 11) haben wir zu allem Erlaubniss, aber frommen muss es, — wir sind frei in allem, aber wir unserseits müssen frei bleiben (V. 12). Zu diesem Erlaubten gehört der Speisegenuss, welcher dem natürlichen, von Gott zeitlich geordneten Bedürfnisse dient (V. 13). Ganz anders aber ist es mit dem Gebrauche des Leibes zur Hurerei; der ist widerchristlich (*τὸ δὲ σῶμα — σώματι* V. 13) und der ewigen Bestimmung, welche Gott dem Leibe gegeben hat, entgegen (V. 14)". — Nicht grundlos hatte Paulus V. 9

Minusk. Vulg. Syr. utr. Copt. Aeth. Arm. und vielen Vätern zu schützen. Im Zusammenhang ist das Futur. als Correlat von *καταργήσει* V. 13 angezeigt, und die Bezeugung ist in Anbetracht der sonstigen Getheiltheit der Auctoritäten überwiegend. Von den Lesarten *ἐξήγειρε* und *ἐξεγείρει* erscheint jene als mechanische Wiederholung des vorherigen Tempus, diese als Schreibfehler. — V. 16. *ἢ οὐκ* (nicht das blosse *οὐκ*) hat entscheid. Zeugen. — V. 19. *τὸ σῶμα*) nach ℵA*BCDEFGP Orig. Tert. Die Umsetzung in *τὰ σώματα* (A^2L 17 Vers. KVät.) war durch den Zusammenhang nahe gelegt. — V. 20. *καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἅτινά ἐστι τοῦ θεοῦ* ist nach Mill. u. Griesb. von den Neueren (ausser Matth.) getilgt, nach ℵABC*D*EFG Minusk. It. Vulg. Copt. Aeth. Method. Didym. Cyr. Maxim. Damasc. Tert. Cypr. Ir. Ambrosiast. al. asketischer, obwohl sehr alter Zusatz (schon bei Syr.), welcher, da mit *δοξάσατε* eine Lection beginnt, um so mehr verbreitet ward. Vrgl. Reiche Comm. crit. I. S. 165 f.

*) Holsten giebt dem Ganzen eine fremdartige Orientirung, wenn er das Schlagwort der aufgeklärten Korinther *πάντα μοι ἔξεστι* zum Ausgangspunkt für die Construction eines consequenten Dualismus nimmt, vermöge dessen jene Aufgeklärten in willkürlich getheilter Wirthschaft zwischen Fleisch und Geist, Unter- und Oberstock der Existenz, die Befriedigung der Triebe der *σάρξ* auf dem Gebiete des Geschlechtslebens und der Ernährung unbedingt frei gegeben hätten. Gegen eine solche Praxis kämpft Paulus in dem Abschnitte 6, 12—11, 1 nirgends, sondern er legt die Grenzen der christlichen Freiheit durch Erörterung ihres Wesens klar, indem er zeigt, was der Gläubige grundsätzlich als sittlich unmöglich und was er als gestattet ansehen muss. Dabei leitet den Ap. nicht die Rücksicht auf libertinistische Beschönigungen des an sich Verbotenen, sondern die Rücksicht auf eine Befangenheit, welche betreffs der Ehe und der Beziehungen zum heidnischen Cultus in asketischen Neigungen aus Fragen der praktischen Lebensführung Principienfragen machen wollte. Vrgl. auch das im Texte Ausgeführte.

bei Aufzählung der verschiedenen Formen der ἀδικία die πορνεία an die Spitze gestellt. Vrgl. 5, 1. 6, 9. 2. Kor. 12, 21. Wie geneigt die Gemeinde war, gerade dieser Schosssünde des Heidentums (Herm. Privataltert. § 29, 13 f.) Raum und Beschönigung zu gönnen, erhellt auch aus dem bedeutsamen Missverständniss, welches Paulus 5, 9 f. erledigt. Aber eben die Weise, in welcher dort die Gemeinde sich den πόρνοι entgegensetzt, schliesst Meyers Deutung (vrgl. Baur theol. Jahrb. 1852. 1. 3) aus, korinthische Christen, seien es auch noch so wenige, hätten es gewagt, die πορνεία mit Berufung auf den Verdauungsprocess (V. 13) als Adiaphoron zu erklären. Solchen gegenüber ist bereits 5, 11 das Urtheil gesprochen; dazu entspricht die ernste aber ruhige Auseinandersetzung, in der die Pflicht zur Heiligung des Leibes erwiesen wird, nicht der Sachlage, wenn ein derartiger bewusster Rückfall in heidnischen Libertinismus hätte gerügt werden müssen. Wenn allerdings Olshausen, der dies mit Recht hervorhebt, nur die Möglichkeit eines Missbrauchs der christlichen Freiheit zur Unzucht hier gerügt sieht, so wird er der Schwierigkeit des Contextes nicht gerecht, denn die Darlegung der sittlichen Verschiedenheit von Speisegenuss und Hurerei ist zu absonderlich, um ohne thatsächliche Veranlassung natürlich motivirt zu sein. Neander sucht dieselbe folgendermassen zu begründen; Paulus habe hier das Thema vom Opferfleische anfangen wollen (vrgl. 10, 23), sei aber nach der ersten Hälfte von V. 13 zu einem Gegensatze fortgeleitet worden (vielleicht um einen Missverstand seiner Worte abzuschneiden, vielleicht auch in Opposition gegen die Leugner der Auferstehung), welcher ihn von seinem Thema abgebracht habe, so dass er erst Cap. 8 wieder, von einem andern Punkte aus, dahin zurückkomme. Die offenbare Willkür dieser Annahme, welche der Sicherheit und Klarheit der Entwickelungen des Briefs schweren Eintrag brächte, wird durch Rückerts Erklärung gemildert. Bei der Anfrage wegen des Opferfleisches habe die essende Partei das πάντα ἔξεστιν für sich angeführt, und P. habe es hier herübergetragen, um den Missbrauch desselben hinsichtlich der Hurerei zu verhüten. Aber es ist nicht einmal nöthig, diese prophylaktische Absicht anzunehmen. Waren die Worte πάντα μοι ἔξεστι in Verbindung mit V. 13a von den Korinthern auch in anderem Zusammenhange gesprochen oder geschrieben *), so eigneten sie sich doch vorzüglich, den Unter-

*) Ueber das Verhältniss der Worte zum Gemeindeschreiben vrgl. Heinrici S. 65 f. 178 f.

schied von physischen und ethischen Verhältnissen zu klären und die Einsicht zu vermitteln, dass in Bezug auf jene mit ἔξεστι etwas Ueberflüssiges, in Bezug auf diese mit πάντα etwas Uebertriebenes ausgesagt wird. Die Annahme aber, P. habe Worte der Korinther in neuem Zusammenhange angeführt, macht keine Schwierigkeit, so wie zugestanden wird, dass er in sein Antwortschreiben Schlagworte des Gemeindebriefs aufgenommen habe. Was sollte ihn hindern, dieselben an den ihm geeignet scheinenden Stellen einzufügen, wenn sie den passenden Ausgangspunkt für grundsätzliche Erledigungen von Unklarheiten oder Beschönigungen boten? Damit ist auch Ewalds allzuverwickelte Erklärung beseitigt, nach der man in Korinth einer Aufklärung über die Gültigkeit der jüdischen Speise- und Ehegesetze bedurft hätte. Um sie zu geben, stelle P. V. 12 den Grundsatz auf, welcher für alle solche Fälle gelten müsse, und erledige dann gleich V. 13 den ersten Streitpunkt kurz, um dann später Cap. 8—10 weiter darüber zu reden, und eile V. 13 f. zum zweiten Punkte. Aber weshalb handelte dann der ganze Abschnitt V. 12—20 von der Unzulässigkeit der Unzucht? Denn dass in V. 13 antithetisch klar gemacht werden soll, es verhalte sich anders mit dem, was zur Erhaltung des Leibes nothwendig ist und dem, was vermittelst des Leibes geschieht, — dass also V. 13a nur einen Hilfsgedanken enthält, fordert der Zusammenhang. — πάντα μοι ἔξεστιν) ist für sich ebenso geeignet, Maxime der christlichen Freiheit wie Schlagwort des einreissenden Libertinismus zu sein. Da P. die Worte bedeutsam 10, 23 wiederholt, um sie sogleich durch Einschränkung vor Missbrauch zu sichern, liegt es nahe, in ihnen ein Citat des Gemeindebriefs zu sehen (s. vorher), ohne dass sie gerade als gegnerische Einrede (Pott, Flatt, vrgl. auch Theodoret, der sie als Frage fasst) beurtheilt werden müssten. — Dass πάντα alles Adiaphorische meine (was nicht widerchristlich ist), verstand sich dem Leser nur dann von selbst, wenn er die hinzugefügten Einschränkungen richtig würdigte (gegen Meyer). — μοι) Bengel: „Saepe P. prima persona singul. eloquitur, quae vim habent gnomes". Vrgl. V. 15. Gal. 2, 18. — συμφέρει) „ist zuträglich, frommt", was nicht eigenmächtig zu beschränken ist, weder so, dass es gleich οἰκοδομεῖ genommen (Calvin), noch so, dass es auf den eigenen Nutzen beschränkt wird (Grot., Olsh.). Es ist die durch die jedesmaligen Umstände bedingte sittliche Zuträglichkeit überhaupt in jedwelcher Beziehung gemeint. So auch 10, 23. Richtig Theodor. Mopsv.: ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντα συμφέρει, δῆλον ὡς οὐ πᾶσι

χρηστέον, ἀλλὰ τοῖς ὠφελοῦσι μόνοις. — οὐκ ἐγώ) „nicht ich meines Theils". Nicht auf meiner Seite wird das Beherrschtwerden statt haben, sondern die erlaubten Dinge werden das Beherrschte sein. Dieser stille Gegensatz ist durch die Stellung οὐκ ἐγώ, so wie durch ὑπό τινος angedeutet. Die gewöhnliche Fassung: „ego sub nullius redigar potestatem" (Vulg.) entspricht der Wortstellung nicht. — ἐξουσιασθ.) rein futurisch: werde beherrscht werden von irgend etwas. Dieser Fall, dass meinerseits die sittliche Freiheit durch irgend etwas verloren geht, wird nicht eintreten. Sonst wäre es ja nicht erlaubt. Ich werde die Macht der sittlichen Selbstbestimmung bewahren, das an sich mir Erlaubte je nach den durch die Verhältnisse gegebenen sittlichen Beziehungen zu thun oder zu unterlassen. Vrgl. den grossen Gedanken 3, 22 und das Beispiel des P. selbst Phil. 4, 11. 12. Wäre τινός Mascul. (Ambr., Erasm., Ewald u. M.), so wäre gemeint, dass man sich in freien Dingen nicht fremder Bevormundung und Anmassung hingeben soll (Ewald). Aber im Gegensatze gegen das dreimalige nachdrückliche πάντα ist es Neutr. — Die Paronomasie in ἐξεστιν und ἐξουσ. haben schon Chrys. u. Theophyl. ausgedrückt. „Alles steht in meiner Gewalt, doch nicht Ich werde bewältigt werden von etwas". Zu ἐξουσιάζειν (in diesem Sinne nicht bei Griechen) vrgl. Coh. 7, 19. 8, 8. 10, 4 f. 1. Makk. 16, 70.

V. 13. Τῇ κοιλίᾳ) sc. ἐστι, gehören, nämlich insofern sie bestimmt sind, von dem Bauche (der ὑποδοχὴ τῶν σιτίων, Phot. b. Oec.) aufgenommen und verdaut zu werden. Vrgl. Matth. 15, 17. — τοῖς βρώμασιν) insofern er bestimmt ist, die Speisen aufzunehmen und zu verdauen. — Diese naturgemässe Wechselbestimmung ist das erste Moment, welches in seinem Verhältnisse zur zweiten Vershälfte darauf hinweisen soll, dass es sich mit der Hurerei ganz anders verhalte als mit dem Speisegenuss, dass zwar dieser, weil bestimmungsgemäss, zu den Adiaphoris gehöre, nicht aber die Hurerei, welche dem Verhältniss des Leibes zu Christo entgegen sei. Das zweite (aber enge mit dem ersten zusammenhängende) Moment, wodurch dies in's Licht gesetzt wird, liegt in dem was Gott dereinst einerseits mit der κοιλίᾳ und den βρώμασι, anderseits aber (V. 14) hinsichtlich des Angehörigkeitsverhältnisses des Leibes zu Christo thun werde, welches letztere der Vergänglichkeit jener Stücke gegenüber unvergänglich ist. — ὁ δὲ θεὸς — καταργ.) d. h. Gott aber wird (bei der Parusie) eine solche Umwandelung der

menschlichen Leiblichkeit eintreten lassen, dass dann weder die Verdauungsorgane als solche, noch die Speisen als solche vorhanden sein werden. Treffend Melanth.: „Cibi et venter — — sunt res perituraе — —; ideo sunt adiaphora", und Beng.: „quae destruentur, per se liberum habent usum, Kol. 2, 20 f." Vrgl. Castal. u. unter den Neueren Rückert, Olsh., de Wette, Osiand, Ewald, Maier, Neand., Hofm.*). Ebenso Pott, Flatt, zuletzt Holsten, welche jedoch τὰ βρώματα — καταργ. als gegnerische Worte betrachten, als die Prämissen eines Schlusses auf die Erlaubtheit der Hurerei, welchen Schluss das folgende τὸ δὲ σῶμα etc. bestreite. Vrgl. dazu Heinrici S. 65. Aeltere (nach Chrys. u. Theophyl.) sehen als Bestimmung von ὁ δὲ θεός etc. eine Warnung vor Unmässigkeit. Dies stände aber, obwohl dem ἀλλά V. 12 entsprechend, in keinem logischen Verhältnisse zu ὁ δὲ θεός etc. V. 14, und so würde der innere Zusammenhang der ganzen Rede (s. oben) aufgehoben. — καὶ ταύτην καὶ ταῦτα) Ueber den nicht häufigen Gebrauch des doppelten οὗτος für ἐκεῖνος — οὗτος s. Bernhardy S. 277. Vrgl. Jos. 8, 22. 1. Makk. 7, 46. 9, 17. — τὸ δὲ σῶμα) Nicht wieder ein einzelnes Organ kann hier Paulus erwähnen, sondern der ganze Leib ist das Organ der von den Begierden des Geschlechtstriebes erfüllten und beherrschten σάρξ**); s. V. 16. — τῇ πορνείᾳ) der Hurerei (wie eine persönliche Potenz gedacht), zur Verfügung und Gebrauch. — τῷ κυρίῳ) insofern der Leib ein Glied Christi ist. S. V. 15. — τῷ σώματι) insofern nämlich Christus bestimmt ist (die Function hat), den Leib als sein Glied zu regieren und zu gebrauchen. „Quanta dignatio!" Beng. Die Beziehung auf die Erweckung und Verherrlichung des Leibes, welche Christi Aufgabe sei (Ambros., Amselm., Thomas, Grot.), ist falsch, da sie die Einheit der Wechselbeziehung beider Glieder aufhebt (vrgl. vorher τὰ βρώματα etc.), und da die Auferweckung hernach noch als etwas Absonderliches, und zwar als Gottes Werk (dem ὁ δὲ θεός etc. V. 13 parallel) hervorgehoben wird.

V. 14. Dem Satze ὁ δὲ θεὸς — καταργήσει V. 13 nach Inhalt und Form parallel: „Gott aber hat nicht nur den Herrn erweckt, sondern wird auch uns auferwecken durch seine Macht". Mithin hat der Leib eine in den künftigen

---

*) wobei jedoch manche als den Zeitpunkt des καταργ. irrig den Tod betrachten, was schon wegen καὶ ταῦτα unzulässig ist.

**) Für die Annahme der Geschlechtslosigkeit der Auferstandenen zeugt u. St. so wenig wie Luk. 20, 35. Delitzsch (Psychol. S. 459) ultra scripturam sapit.

ewigen *αἰών* hineinreichende Bestimmung; wie ganz anders also als die *κοιλία*, dieses Organ der zeitlichen Ernährung, welches aufhören wird. — *καὶ τὸν κύρ. ἤγειρε*) nothwendige Gewissheit des Folgenden. S. Rom. 8, 11. 1. Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. 2. Kor. 4, 11. 14. — *καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ*) *) nach Meyer: die leibliche Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden (15, 51. 2. Kor. 5, 2—4) bedurfte einer besonderen Erwähnung nicht, da hier P. nicht näher von der Auferstehungslehre zu handeln hat. Er drückt daher, dem *τὸν κύρ. ἤγειρε* entsprechend, die letzte Vollendung nur a potiori, nämlich als Auferweckung aus, wobei er mit *ἡμᾶς* aus der Person der Christen überhaupt redet, von seiner persönlichen Hoffnung, die Parusie noch zu erleben, bei dem allgemeinen Ausdrucke abschend. Diese Deutung von *ἡμᾶς* genügt in einem Zusammenhange, in welchem betont vom Leibe als dem Organe Christi gesprochen worden ist, nicht. Mit Recht scheint Holsten die Absicht bei der Wahl von *ἡμᾶς* dahin zu bestimmen, dass P. dabei voraussetze, nicht das *σῶμα* sei ein Unvergängliches, wohl aber haben *τὰ διὰ τοῦ σώματος*, was durch den Leib vollbracht wird (2. Kor. 5, 10), eine entscheidende Bedeutung für das Loos des Christen in der Ewigkeit. Dass der Leib als Organismus des natürlichen Lebens vergänglich ist, folgt aus 15, 36 f. 50. Vrgl. auch 2. Kor. 12, 2. — Der Wechsel von *ἤγ.* und *ἐξεγ.* (aus den Gräbern, vrgl. *ἐξανάστασις τῶν νεκρ.* Phil. 3, 11) ist zufällig, ohne besondere Absicht, — gegen Bengel's und Osiand. willkürliche Meinung, jenes bezeichne den Erstling, dieses die massa dormientium **). — *αὐτοῦ* nicht *αὑτοῦ*, weil vom Standpunkte des Schreibenden gesagt, geht auf Gott, nicht auf Jesum (Theodoret), und *διὰ τῆς δυνάμ. αὐτ.* ist nicht auf beide Satzglieder (Billr.), sondern seiner Stellung gemäss auf *ἐξεγερεῖ* zu beziehen, zu dessen Glaubensgrund (*κ. τὸν κύριον ἤγειρε*) Paulus noch die zweifellose Möglichkeit (Matth. 22, 29) hinzufügt, vielleicht im gelegentlichen Hinblick auf die Leugner der Auferstehung, *τῇ ἀξιοπιστίᾳ τῆς τοῦ ποιοῦντος ἰσχύος τοὺς ἀντιλέγοντας ἐπιστομίζων*, Chrys.

*) Wäre *ἐξεγείρει* die richtige Lesart, so würde das Praes. das gewisse Zukünftige vergegenwärtigen; wäre *ἐξήγειρε* richtig, so würde dies nach der Idee zu fassen sein, dass in Christi Auferstehung die der Gläubigen mit gegeben sei, weil sie in Folge der Taufe seinen Tod und sein Leben erleben. Rom. 6.

**) Dagegen entscheidet schon, dass im ganzen 15. Cap. *ἐγείρω* das beständige Wort sowohl von Christi als von der Gläubigen Auferweckung ist, wie denn überhaupt *ἐξεγείρω* nur hier und Rom. 9, 17 (an letzterer Stelle aber nicht von Todtenerweckung) im N. T. vorkommt.

V. 15—17. Dass die Unzucht nicht gleichgültig wie Speisegenuss, sondern widerchristlich sei, hat P. V. 13. 14 bewiesen, nämlich daraus, dass der Leib Christo angehöre und von Gott zur Auferstehung bestimmt sei. Wie verabscheuungswürdig aber deshalb die Hurerei ist, bringt er nun schlagend und concret den Lesern zum Bewusstsein. Allerdings bildet die Unsittlichkeit der Hurerei die Voraussetzung von V. 14. 15, aber nicht so, dass sich P. einer petitio principii schuldig mache (Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 538 f.), sondern auf Grund des schon V. 13. 14 gegebenen Beweises dieser Unsittlichkeit. Er will V. 15 f. dieselbe nicht beweisen, sondern verabscheuen lehren. — *οὐκ οἴδατε* etc.) Wiederaufnahme und nähere Darlegung des Gedankens *τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ* V. 13, als Grundlage der folgenden Warnung *ἄρας οὖν* etc. — *μέλη Χριστοῦ*) Insofern nämlich Christus als Haupt der Christenheit mit dieser in der innigsten specifischen und organischen Lebensgemeinschaft steht (s. bes. Eph. 4, 16) und eine moralische Person mit ihr ausmachend erscheint, können die Leiber der einzelnen, die ja dem Herrn gehören und der Herr ihnen für diese und die zukünftige Welt (V. 13 f.), als Glieder Christi vorgestellt werden, gleichwie nach dieser Vorstellung die gesammte Gemeine Christi sein Gesammtorgan, sein Leib ist (Rom. 12, 5. Eph. 1, 23. Kol. 1, 18. 2, 19. 1. Kor. 12, 13 al.). — *ἄρας*) „werde ich also die Glieder Christi hinwegnehmen", Vulg.: tollens. Es steht, wie häufig besonders bei Arrian-Epiktet (vrgl. Heinrici S. 180), im Gegensatz zu *τιθέναι*, wo es bald ein logisches, bald ein sittliches Urtheil und auch wie hier das Ergebniss eines solchen ausdrückt. Meyer findet darin mit Berufung auf Luk. 6, 29. 11, 22. Joh. 11, 48. Plat. Pol. 9. S. 578 E. Tim. S. 76 B. Soph. Trach. 796. 1. Makk. 8, 18 das verwegene Sichvergreifen gezeichnet, eine Deutung, die an der sehr starken Inconcinnität des Bildes scheitert. Der Plur. *τὰ μέλη* bezeichnet die Kategorie, indem die Sache „non quanta sit numero, sed qualis genere sit, spectatur", Reisig Conject. in Aristoph. S. 57. Da der Leib des Christen zu den Gliedern Christi gehört, so ist das *πορνεύειν* eine That, welche diese seine specifische Qualität aufhebt. — *ποιήσω*) Entweder Futur.: wird dieser Fall bei mir eintreten? werde ich mich dazu herbeilassen? mich so weit vergessen? oder Conj. Aor. soll ich u. s. w. (s. Herm. ad Viger S. 742. Rückert, Osiand.). Letzteres erscheint dem Zusammenhange angemessener. Zu entscheiden ist nicht.

V. 16. *Ἢ οὐκ οἴδατε*) nicht Begründung der in *μὴ γένοιτο* liegenden Negation der vorhergehenden Frage (Meyer),

diese war für den Gläubigen überflüssig; sondern Erläuterung der auffälligen und gesteigerten Ausdrücke *μέλη τ. X.* und *πόρν.* (Godet). Mit *οὐκ οἴδατε* V. 15 correspondirt daher dieses *ἢ οὐκ οἴδατε* nicht (Hofm.: „entweder das eine oder das andere müssten sie nicht wissen" u. s. w.), sondern ist ihm untergeordnet. Auch V. 19 bezieht sich *ἢ οὐκ οἴδατε* auf das unmittelbar zuvor Gesagte. — *κολλώμ.*) der sich anhängt (דָּבַק), Bezeichnung der vollzogenen geschlechtlichen Vereinigung. Vrgl. Sir. 19, 2. Gen. 2, 24. Esr. 4, 20. — *τῇ πόρνῃ*) der ihm dienenden Hure (Artikel). — *ἓν σῶμά ἐστιν*) ein einziger Leib ist; vor dem *κολλᾶσθαι* machten er und die betreffende Person zwei Leiber aus, aber der der Hure Anhaftende, dies vereinigte Subject, ist ein Leib. — *ἔσονται γάρ* etc.) Gen. 2, 24 (nach d. LXX. angeführt) ist zwar vom ehelichen, nicht vom unehelichen Beischlaf die Rede; aber schon Theodoret bemerkt die paritas rationis richtig: *ἓν γὰρ καὶ τοῦτο κἀκεῖνο τῇ φύσει τοῦ πράγματος.* — *φησίν*) Wer? nach der üblichen Ansicht Gott, dessen Worte die Sprüche der Schrift sind, auch wenn sie, wie Gen. 2, 24 durch Adam, durch einen andern gesprochen sind. Vrgl. Meyer z. Matth. 19, 5. Winer S. 486. Buttm. S. 117. Aber der paulinische Sprachgebrauch legt die impersonelle Bedeutung „es heisst, inquit" näher; er stimmt darin mit Arrian-Epikt. und Philo zusammen, bei denen *φησί* bald einen Einwurf einführt, bald übliche Citirformel ist. Vrgl. 2. Kor. 10, 10. 6, 2. 1. Kor. 15, 27. Eph. 4, 8. Winer a. a. O. Müller zu Philo, de op. mund. S. 44. Heinrici S. 181. Danach sind auch die anderen Ergänzungen des Subjects: *ἡ γραφή* oder *τὸ πνεῦμα* (Rück.) zu beurtheilen. — *οἱ δύο*) die betreffenden Zwei. Es fehlt im Hebr., wird aber immer im N. T. (Matth. 19, 5. Mark. 10, 8. Eph. 5, 31) nach d. LXX., und auch von den Rabbinen (z. B. Beresch. Rabb. 18) mit aufgeführt; späterer Zusatz zu Gunsten der Monogamie, welche, im Gesetze nicht ausdrücklich geboten, allmählig zur Herrschaft gelangte, wie sie schon in den Schöpfungsgeschichten vorgebildet ist (Ewald Altert. S. 260 f.). — *εἰς σάρκα μίαν*) לְבָשָׂר אֶחָד. S. z. Matth. 19, 5.

V. 17. Gewichtiges Gegentheil von *ὁ κολλώμ. τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστι*, nicht mehr von *ὅτι* abhängig. — *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ*, ein im A. T. sehr gangbarer Ausdruck inniger Anhänglichkeit an Jahve (Jer. 13, 11. Deut. 10, 20. 11, 22. 2. Reg. 18, 6. Sir. 2, 3 al.), bezeichnet hier die innerliche Lebensvereinigung mit Christo, und ist gewählt als Gegensatz

von κολλ. τῇ πόρνῃ V. 16, insofern bei beidem eine intima conjunctio statt findet, dort fleischlich, hier geistig. Dass Paulus wie Eph. 5, 23 f. (vrgl. 2. Kor. 11, 2. Rom. 5, 4) hier die Verbindung mit Christo als Ehe gedacht habe (Piscat., Olsh., vrgl. auch Osiand.), ist nicht anzunehmen, da in dieser mystischen Ehe Christus das männliche Princip ist, mithin der Gegensatz zu κολλ. τῇ πόρνῃ inconcinn wäre. Wenn ausserdem Olsh. vermuthet, dem Apostel habe bei τῇ πόρνῃ jene grosse Hure vorgeschwebt, die über vielen Wassern sitzt (Apoc. 17, 1), so ist dies leere Phantasie. — ἓν πνεῦμά ἐστι) analog wie ἓν σῶμα gedacht. Vrgl. 2. Kor. 3, 17. Das ist dieselbe Lebenseinheit, welche Jesus selbst so oft bei Joh. fordert, und wobei zwischen dem πνεῦμα des Menschen und dem es leitenden und erneuernden πνεῦμα Christi keine ethische Verschiedenheit statt findet; Christus lebt in seinem Gläubigen, Gal. 2, 20, wie der Gläubige in Christo, Gal. 3, 27. Kol. 3, 17, was durch die Selbstmittheilung Christi an den menschlichen Geist vermöge des heiligen Geistes sich vollzieht, Rom. 8, 9—11. Diese hehre Einheit aber, wie wird sie durch eine fleischliche Vereinigung, in welcher die sündhafte σάρξ ihre Macht uneingeschränkt bethätigt, nicht bloss auf's Spiel gesetzt (Hofm.), sondern ausgeschlossen als sittliche Unmöglichkeit! Vrgl. die Idee der Unmöglichkeit des Dienstes zweier Herren (Rom. 6, 16), der Gemeinschaft Christi und Belial's u. drgl. Selbstverständlich findet dies auf die eheliche Vereinigung, da sie gottgeordnet ist, keine Anwendung. Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 331. 355 *).

V. 18—20. Directes Verbot der Unzucht, verstärkt durch Charakterisirung derselben als Versündigung am eigenen Leibe, der ja des heil. Geistes Tempel sei u. s. w.

---

*) Holsten erklärt V. 15—17 als altes Interpretament von 13c. Folgende Gründe bewegen ihn dazu: 1) „Albern" sei die Vorstellung vom Leibe des Gläubigen als des Organ's, durch welches eine Dirne, als geistige Macht gedacht, wirke. Aber ist nicht die πόρνη in dem vorgestellten Falle die Verkörperung der Macht, durch welche das σῶμα seinem von Gott gesetzten Zwecke entfremdet und zum Werkzeuge der σάρξ erniedrigt wird? 2) V. 16a sei das σῶμα nicht wie sonst als gegliederte Form und als Organ des Geistes, sondern als ein substanzielles Sein im Sinne der σάρξ vorgestellt. Dies ist jedoch nicht der Fall; vielmehr, wie das σῶμα durch den Geist σῶμα Χριστοῦ, so wird es durch die σάρξ σῶμα τῇ πόρνῃ. Daher ist es nicht ausgeschlossen, dass σάρξ und σῶμα als Wechselbegriffe gebraucht werden (wie 2. Kor. 4, 10. 11), und es ist nicht befremdlich, wenn im folgenden Citat σάρξ beibehalten wird.

V. 18. *Φεύγετε τὴν πορν.*) Aus dem Vorherigen (V. 13—17) gefolgert, aber asyndetisch desto lebendiger ausgedrückt. „Severitas cum fastidio", Beng. Ein Vorbild für solches *φεύγειν* ist Joseph (Godet). — *πᾶν ἁμάρτημα* etc.) asyndetische Bekräftigung jenes Verbots. Paulus sagt damit nicht etwas, was in voller Strenge nicht behauptet werden kann (Rückert, de Wette), auch ist nicht mit Michael., Flatt, Pott *πᾶν* populär gleich fast alle zu fassen (vrgl. schon Theodor. Mopsv. u. Melanth.: „cum quodam candore accipiatur de iis, quae saepius accidunt"), auch ist es nicht vergleichungsweise „secundum plus et minus" (Calvin) gesagt. Aber auch darauf beruht die Wahrheit der Worte nicht, dass jede andere sündige That (*ἁμάρτημα*), wenn sie überhaupt mit dem Körper zu thun hat, von aussen her auf denselben einwirke und somit ausserhalb desselben ihre Stellung zum Leibe habe, indem der Sünder das, was nicht des Leibes, sondern ausser dem Leibe ist, wie z. B. Speise und Trank, zum Mittel seines unsittlichen Thuns mache; dadurch komme das *ἁμάρτημα*, im Verhältniss zum Leibe angesehen, *ἐκτὸς τοῦ σώματος* zu stehen und habe hier die Sphäre seines Zustandekommens und Vollzugs (Meyer). Hofm. hat gegen diese Erklärung den Selbstmord als Instanz angeführt. Wenn Meyer dieselbe mit der Bemerkung erledigen will, diese That beruhe ja auch auf dem sündlichen Gebrauch äusserer Dinge, so übersieht er die Tragweite des letzten Gliedes: *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.* Gewiss ist der Selbstmord nicht nur eine schuldvolle Entweihung, sondern auch eine Vernichtung des „Tempels Gottes". Vielmehr wird der Satz verständlich unter Rücksicht auf eine Scheidung der Person von ihrer Leiblichkeit, wie sie 2. Kor. 12, 2 vorausgesetzt ist. Als „ausserhalb des Leibes" ist demnach jede sündhafte Regung und That zu betrachten, die aus einer verkehrten Richtung des Willens der Persönlichkeit entspringt. Bei den Unzuchtsünden dagegen wird in Folge sinnlicher Lust, welche aus der *σάρξ* entspringt, der Leib an die Sünde ausgeliefert. Einfacher noch gestaltet sich der Sinn, wenn das Specifische der Unzuchtsünden im Unterschiede von anderen Thatsünden in der Wendung ausgedrückt sein soll. Bei jenen ist der eigene Leib in einziger Weise Werkzeug und Ziel der Sünde, bei diesen richtet sich die sündhafte That nach aussen *). — Diese Stelle hat zu

*) Aehnlich, wenn auch ohne schärfere Bestimmtheit, Chrys., Theophyl., Erasm. u. M., welche die Befleckung des ganzen Körpers durch die Hurerei als charakteristisch hervorheben, weshalb auch hernach

zahlreichen willkürlichen und zum Theil wunderlichen Ausdeutungen und Cautelen Veranlassung gegeben. Neand.: der Leib gerade in seiner höchsten, unvergänglichsten Bedeutung (als Inbegriff der Persönlichkeit) werde durch Hurerei entweiht. Nach Chr. F. Fritzsche (nova opusc. S. 249 f.) ist gemeint, dass alle anderen Sünden den Leib des Christen nicht vom Leibe Christi trennen, was nur durch die Hurerei geschehe (V. 15). Godet will mit Berufung auf 15, 50 (*σάρξ καὶ αἷμα*) den physischen Körper oder die sich erneuernde Materie und den typischen Körper, der für die Ewigkeit bestimmt ist, hier unterschieden sehen. Allein diesen absonderlichen Beziehungen entspricht der allgemeine und örtliche Ausdruck *ἐκτὸς τ. σώμ. ἐστιν* nicht, wie auch die Vorstellung selbst, dass keine andere Sünde vom Leibe Christi trenne, der sittlichen Strenge des Ap. nicht beizumessen ist, V. 9 f. Rom. 8, 9 al. — *ὃ ἐάν* etc.) welche in irgend welchem Falle (Herm. ad Viger. S. 819) ein Mensch gethan haben wird. Ueber *ἐάν* nach Relat. statt *ἄν* s. Winer § 42. S. 291. — *ἐκτὸς τ. σώμ. ἐστιν*) insofern die sündige Thatsache, welche vollzogen sein wird, eine ausserhalb des Leibes zu Stande gekommene ist. — *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα*) Denn der selbsteigene Körper ist das unmittelbare Object, welches er sündlich afficirt, dessen sittliche Reinheit und Ehre er durch seine That verletzt und dessen von Gott gesetzte Bestimmung er durchkreuzt. Vrgl. z. *εἰς* Luk. 15, 18. Er schändet den eigenen Leib, der ihm Organ und Gegenstand seiner Sünde ist. Vrgl. Beza. Von der körperlich schwächenden Wirkung (Athanas. b. Oecum. u. M.) ist keine Rede.

V. 19. Rechtfertigung des *ἁμαρτάνει* nach dessen durch *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα* gegebenen specifischen Bestimmtheit. „Versündigt sich", sage ich, am eigenen Leibe; oder, falls ihr das bezweifelt und etwa meint, dass es mit dem Leibe

---

ein Bad genommen werde. Letzteres betont auch Theodoret, bezieht aber den Ausspruch darauf, dass, wer andere Sünden begehe, *οὐ τοσαύτην αἴσθησιν λαμβάνει τῆς ἁμαρτίας*, der Wollüstling hingegen *εὐθὺς μετὰ τὴν ἁμαρτίαν αἰσθάνεται τοῦ κακοῦ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα βδελύττεται*. Dagegen ist Baur's Erklärung (theol. Jahrb. 1852. S. 540 f.) gekünstelt. Der Leib in seiner Totalität sei gemeint, nämlich sofern er mit der Hure ein Leib sei, in welcher Einheit der Hurende das Object der Sünde nicht ausser sich, sondern in sich habe und gegen den mit seinem eigenen Selbst identischen Leib sündige. Auch Hofm. trägt ein, was weder in den Worten selbst gesagt noch vom Gegensatz dargeboten ist, den unklaren Gedanken nämlich, dass, wie z. B. beim Schlemmer, nach vollbrachter That „das Ding seiner Sünde nicht bei ihm bleibt" (?).

so viel nicht auf sich habe, wisset ihr nicht, dass 1) euer Leib (d. i. der Leib eines jeden unter euch, s. Bernhardy S. 60) Tempel (3, 16) des in euch befindlichen (Rom. 8, 11) heil. Geistes ist, und dass 2) ihr nicht euch selbst zu eigen gehöret (s. V. 20)? So ist also die Hurerei, insofern sie den eigenen Leib betrifft, Entheiligung des Heiligen und selbstische Auflehnung wider Gott, euern Herrn. — *οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ*) schärft*) den Beweis und leitet zum zweiten Punkte (*οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν*) über. *Οὗ* ist von *ἁγ. πν.* attrahirt (Winer § 24. S. 154). — *καὶ οὐκ* etc.) noch von *ὅτι* abhängig, welches nach *καί* wieder zuzudenken ist (so auch Edwards), nicht selbständige Aussage (Godet, Hofm., *καί* „auch" nehmend), wodurch der Fluss der lebendigen Rede unnöthig abgebrochen würde.

V. 20. „Denn (Beweis für *οὐκ ἐστὲ ἑαυτ.*) gekauft wurdet ihr", d. i. aus dem Gesetzfluche (Gal. 3, 13), vom Zorne Gottes (Eph. 2, 3), vom Schuldverbande der Sünde (Rom. 3, 19—21. 7, 14) losgekauft und zum Eigentume Gottes (Eph. 2, 19. 1, 14) erworben „für einen Preis", welcher Gotte zu euerer Versöhnung mit ihm entrichtet ward, nämlich für das Blut Christi, Matth. 26, 28. Rom. 3, 24 f. 2. Kor. 5, 18 f. Eph. 1, 7. 1. Petr. 1, 18. 19. Apoc. 5, 9. Dieselbe Vorstellung ist Act. 20, 28, jedoch ist daselbst, wie auch 1. Kor. 7, 23 u. Tit. 2, 14 die Gemeinde als Eigentum Christi vorgestellt; aber s. Joh. 17, 9. — *τιμῆς*) verstärkt das *ἠγοράσθ.* als das Gegentheil unentgeltlicher Erwerbung. Vrgl. 7, 23. Die gewöhnliche Auslegung (nach Vulg.): „magno pretio" (so auch Pott, Flatt, Rückert, Olsh., Osiand., Ewald) legt unbefugt ein**). Parallelen s. b. Wetst. — *δοξάσατε δή* etc.) „verherrlichet nur" u. s. w. Dies ist die sittliche Verpflichtung aus den beiden Glaubensgewissheiten V. 19. Ueber das dringliche *δή* bei Imperat. s. Act. 13, 2. — *ἐν τῷ σώμ. ὑμ.*) nicht instrumental, auch nicht wie Phil. 1, 20 vrgl. Rom. 12, 1, sondern weil die Aufforderung auf dem ganzen Inhalt von V. 19 fusst, wo der Leib als Tempel bezeichnet ist: in eurem Leibe, nämlich factisch durch Keuschheit, deren Gegentheil ein *ἀτιμάζειν τὸν θεόν* (Rom. 2, 23) in seinem eigenen Heiligtum wäre.

*) Chrys.: *καὶ τὸν δεδωκότα τέθεικεν, ὑψηλόν τε ὁμοῦ ποιῶν τὸν ἀκροατὴν καὶ φοβῶν καὶ τῷ μεγέθει τῆς παρακαταθήκης καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ παρακαταθεμένου.* Uebrigens vrgl. zur Idee, dass der Leib Tempel des heil. Geistes sei, gegen den Missbrauch zur Wollust Hermas Sim. 5, 7.

**) Welch hoher Preis es gewesen (1. Petr. 1, 19), sollte sich der Leser von selbst sagen, liegt aber nicht im Worte an sich.

Cap. VII.

Inhalt: Belehrungen über die Ehe, eheliche Beiwohnung und Ehescheidung (V. 1—17); Erhärtung derselben durch Ausführung der Wahrheit, dass die Annahme des Christentums die äusseren Lebensverhältnisse nicht ändern solle (V. 17—24); endlich über die Jungfrauen, — in wie fern überhaupt das Ledigbleiben für beide Geschlechter (V. 25—34) rathsamer sei und ein Vater besser thue, seine Tochter ledig zu lassen, als sie zu verheirathen (V. 35—38). Derselbe Rath, ledig zu bleiben, für die Wittwen (V. 39. 40) *).

V. 1—7. Vom Verhalten in der Ehe **). Δέ) zur Beantwortung von Fragestücken des korinthischen Briefes überführend. — ἐγράψατέ μοι) Es müssen über die in diesem Cap. behandelten Punkte Meinungsverschiedenheiten obgewaltet haben, welche die Gemeinde in ihrem Briefe dem Ap. vorgelegt hatte; namentlich müssen Gegner der Ehe dagewesen sein, was Baur mit Unrecht leugnet, nur an einen in Korinth gemachten Versuch denkend, die Hurerei aus der Analogie der Ehe zu vertheidigen. Davon ist in der Ausführung des Ap. nichts angedeutet. Sollte vielmehr in Korinth die Meinung von der Erlaubtheit der Hurerei (6, 12 f.) aus epikureischem Libertinismus erwachsen sein, so flossen die Zweifel an der Erlaubtheit der Ehe aus der entgegengesetzten Quelle, nämlich aus der verkehrten sittlichen Ueberspannung anderer, welche wegen der Geschlechtsgemeinschaft auch die Ehe für etwas Unreines hielten und den Satz: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι absolut gelten lassen wollten. Mit dem Parteiwesen sind die hier behandelten Fragen vom Apostel nirgends in Beziehung gesetzt, woher auch Holsten, Godet, Edwards mit Recht derartige

---

*) Vrgl. zur Sache Harless, die Ehescheidungsfrage 1861. Weizsäcker, die Anfänge christl. Sitte. Jahrb. f. d. Theol. 1876. S. 23 f. Apostol. Zeitalter S. 687 f. Heinrici S. 185 f.

) Zur Textkritik: V. 1. μοί nach ἐγραψάτε fehlt nur bei BCℵ**, ist also die verbreitetere LA. — V. 3. ὀφειλήν) lect. rec. ὀφειλομένην εὔνοιαν. Glosse von zweifelhafter Richtigkeit. — V. 5. εἰ μήτι ἄν ist überwiegend bezeugt. B lässt ἄν fort. Nach σχολάσητε (nicht σχολάζητε lect. rec.) ist τῇ νηστείᾳ ein ungehöriger asketischer Zusatz, sowie συνέρχεσθε statt ἦτε Glossem. — V. 7. γάρ) dafür Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort richtig δέ nach ℵ*ACD*FG Minusk. It. Copt. Goth. Orig. Ambrstr. Die lect. rec. Glossem für δέ. — Statt ὃς — ὅς ist mit Lachm., Tregell., Tisch. ὁ — ὁ zu lesen (so die meisten Majuskeln).

Combinationen fallen lassen. Betrachtet man zumal die Parteiungen als ein Symptom der korinthischen Entartung neben den andern, so liegt auch keine Veranlassung dazu vor, von diesen Verhandlungen aus einer oder der andern der Parteien, oder von einer der Parteien aus diesen Verhandlungen eine bestimmte Richtung zuzudecretiren. Von Meinungen älterer Erklärer seien folgende erwähnt. Grot. meint, es seien „sub Christianorum nomine philosophi verius quam Christiani", welche solche Streitfragen betrieben hätten. Petriner sind die Ehegegner nicht gewesen; denn Petrus selbst war verheirathet (Matth. 8, 14. 1. Kor. 9, 5), und die judaisirende Richtung, an welcher ein essenisch-ebionitisches Wesen in Korinth (Schwegl. I. S. 163 f.) nicht nachzuweisen ist*), konnte der Ehe nur günstig sein (s. Lightf. Hor. S 189). Olsh. (vrgl. auch Jaeger, Kniewel, Goldhorn) entscheidet sich für die Christiner, deren idealistische Richtung die Keime sowohl zur sittlichen Indifferenz als auch zur falschen Askese enthalten habe. Ewald denkt gleichfalls an sie, insofern sie auf das Beispiel Christi sich berufen hätten. Am ehesten wäre es wahrscheinlich, dass es Pauliner gewesen (Neander, Raebiger, Osiand., Maier, Meyer nach Aelteren; Rückert will nichts bestimmen), welche mit Berufung auf die Ehelosigkeit des Paulus selbst die Ehelosigkeit überschätzten und die Ehe für weniger sittlich und heilig erklärten. Waren doch auch, wie wir aus uns. Cap. sehen, die Ansichten des Ap. über diesen Punkt ganz der Art, dass sie sehr leicht zum Nachtheil der Ehe an sich missverstanden oder missdeutet werden konnten, wenn man nämlich den bedingten Charakter der Vorzüge, welche er dem Ledigbleiben giebt, übersieht. Ganz anderer Art sind jedoch die Ehegegner 1. Tim. 4, 3. Nicht verboten haben die unsrigen die Ehe und so die christliche Freiheit gefährdet (sonst würde Paulus ganz anders geschrieben haben), sondern nur zu gering geschätzt, sittlich unter die Ehelosigkeit gestellt und widerrathen, daher wohl auch für die Verheiratheten das Unterlassen der Beiwohnung und sogar die Scheidung (V. 3 f. 10 f.) begünstigt. Darin liegt ein Keim zu jener asketischen Richtung, welche aus der heidnischen Frömmigkeit in die christliche übernommen worden ist und später in der häretischen Gnosis sich grundsätzlich geltend machte. Vrgl. zur Sache Edwards S. 153 f., der auch auf Clem. Alex. Strom. III. S. 533. P. Tertull. adv. Marc. 1, 29 aufmerksam macht. — *καλὸν*

*) Eine Partei der Essener erklärte sich sogar gegen den Cölibat. Joseph. Bell. 2, 8, 13. Ritschl. altkath, Kirche S. 185.

ἀνθρώπῳ) Was das betrifft, was ihr mir geschrieben habet (περί etc. absolut, wie 16, 1. 12, Bernhardy S. 261. Bremi ad Dem. Ol. S. 194. Mätzn. ad Antiph. S. 170. Heinrici S. 60), „so ist's gut einem Menschen" u. s. w., das heisst: so ist's sittlich zuträglich *) für einen (unverheiratheten) Mann, „ein Weib nicht zu berühren". Dies ist in thesi das obwaltende Axiom, welches ich hiemit als Bescheid ausspreche; aber in praxi, weil die Wenigsten die Enthaltungsgabe haben, muss die Regel eintreten: um der Hurerei willen u. s. w. P. sieht also allerdings in dem γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι an und für sich etwas sittlich Heilsames, aber dieser allgemeine Gesichtspunkt findet in den thatsächlichen Umständen seine nothwendige Begränzung und Einschränkung, so dass nach den Verhältnissen, wie sie sind, die Ehe gleichwohl Pflicht sei. Daher eignet sich das καλόν etc. auch nicht zur Vertheidigung des Cölibats überhaupt („si bonum est mulierem non tangere, malum ergo est tangere", Hieron. ad Jovin. 1, 4, u. s. bes. Corn. a Lap. z. St.). — ἅπτεσθαι, wie tangere im geschlechtlichen Sinne (Gen. 20, 16. 21, 11. Prov. 6, 29). S. Wetst. u. Kypke II. S. 204 f. Von diesem allgemeinen γυναικὸς ἅπτεσθαι ist die Ehe die nachher näher behandelte Besonderheit. Diesen Fortschritt der Rede verkennend Rückert, Heinrici: es gehe auf den Geschlechtsverkehr in den bestehenden Ehen (nicht einmal vom Eingehen ehelicher Verbindungen sei die Rede). Hätte aber P., wie Kling meint, „ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zartern sittlichen Gefühle (καλόν) angemessener" gefunden, so wäre dies eine sentimentale Verirrung gewesen, welche ihm weder an sich, noch nach seiner hohen Würdigung der Ehe als Geschlechtsvereinigung (2. Kor. 11, 2. Rom. 7, 4. Eph. 5, 28 f.) zuzutrauen ist. — Ohne μέν ist der Satz hingestellt, weil er erst rein für sich gedacht ist; die nachherige Beschränkung tritt dann mit δέ gegensätzlich hinzu. Vrgl. z. Eph. 5, 8 u. Fritzsche ad Rom. II. S. 423. Ebenso V. 8.

V. 2. Damit aber die Unzuchtvergehungen (s. über den Plur. des Abstr. Kühner II. S. 15. Maetzn. ad Lycurg.

*) Dass mit καλόν etc. eine moralische Maxime, eine Aussage sittlicher Heilsamkeit gegeben ist, nicht etwa ein blosses Utilitätsprincip praktischer Klugheit, s. bes. aus dem Vergleichungssatz V. 9 u. aus V. 32—34, wo die ethische Förderlichkeit explicirt wird. Jedenfalls aber steht es nicht im Sinne absoluter Verbindlichkeit, vrgl. V. 9. 26. (35). Daher ist V. 7 die ἐγκράτεια von dem Apostel als χάρισμα, d. h. als eine Gabe, welche sich in sittlicher Freiheit bethätigt, gewerthet.

S. 144 f.) verhütet werden, gilt in Praxi die Regel: jeder soll sein eigenes (ihm selbsteigen ehelich zugehöriges) Weib haben *) u. s. w. Zu διά vrgl. Winer § 49. S. 372. Der Plur. πορνείας steht mit Rücksicht auf die verschiedenen Aeusserungen der Unzucht. Vrgl. Heinichen zu Euseb. H. E. 8, 6. Fritzsche zu Rom. 12, 4. Bernhardy S. 62 f. Edwards. Unrichtig Rückert, de Wette, Maier: ἐχέτω erlaube bloss, und zwar nach Rück., dass der Mann sein Weib auch fernerhin behalte. Gegen letzteres beweist V. 9. 10, und gegen ersteres, dass gleich V. 3 ἀποδιδότω nicht permissiv zu fassen ist, wie auch das entsprechende γαμησάτωσαν V. 9; auch steht der Umstand entgegen, dass διὰ τὰς πορνείας ein sittlicher Bestimmungsgrund ist, aus welchem also keine blosse Erlaubtheit, sondern nur eine Verpflichtung folgen kann (vrgl. schon Erasm.). Dies Gebot ist aber eine sittliche Regel, von welcher, wo Hurerei nicht zu besorgen und also das donum continentiae vorhanden ist, aus höheren Rücksichten Ausnahmen eintreten können, wie P. selbst an seinem Beispiele gezeigt hat, — worin jedoch irgendwelcher gesetzlicher Cölibat durchaus keine Begründung findet; ihm ist vielmehr u. St. entschieden entgegen. Rück. meint ferner, P. zeige hier eine sehr geringe Meinung von der Ehe; Baur (in d. theol. Jahrb. 1852. S. 15 f.) hat dies weiter dahin ausgeführt, dass die Ansicht des Ap. mit dem jetzt geltenden sittlichen Begriff von der Ehe nicht zusammenstimme. Vrgl. auch Holsten, Reuss, Rothe Ethik 1. Aufl. S. 614; dagegen Ernesti Ethik des Ap. Paulus S. 115 f. An sich schon ist es nicht wahrscheinlich, dass P., der die Verbindung mit Christo als Analogon der Ehe dachte, die Ehe nur als temperamentum incontinentiae gewürdigt habe, direkt ausgeschlossen aber ist diese Meinung durch V. 14 und 11, 3. Der Ap. hebt hier vielmehr allein denjenigen Gesichtspunkt hervor, welcher seine Leser vorzugsweise anging (man denke an das κορινθιάζεσθαι). Dazu erübrigte es ihm bei der Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie, sich über die sittliche Bedeutung einer Institution, die mit der Gestalt dieser Welt vergehen würde (V. 26. 29. 31. Matth. 12, 30), weiter auszulassen. Im Hinblicke auf die einstehende ἀνάγκη, auf die Nähe des Herrn und auf die dadurch nothwendige, ungetheilte Hingabe an ihn, hatte er unter diesen gegebenen Verhält-

*) Dieses ἔχειν ist nichts anderes als das einfache habere (besitzen), nicht im Sinne des geschlechtlichen Umgangs (Kling, Heydenr. nach Cameron u. Estius), welcher fortzusetzen sei. Darauf kommt P. erst V. 3.

nissen die Ehelosigkeit als das, was an und für sich *καλὸν ἀνθρώπῳ* sei, erkannt, wenn nur keine Hurerei und Brunst damit verbunden sei. Von diesem durch die besonderen Umstände ihm dargebotenen Gesichtspunkte aus (daher auch nicht in Widerspruch mit Gen. 2, 18) behandelt er die Sache. — Bemerke noch, wie scharf und bestimmt der Ausdruck V. 2 (vrgl. Eph. 5, 22. 25) nicht bloss überh. den ausserehelichen Geschlechtsverkehr und den Concubinat, sondern auch alle Polygamie ausschliesst.

V. 3. 4. Die Veranlassung dieser ausserdem höchst entbehrlichen Vorschrift muss im korinthischen Briefe durch die Mittheilung vorgekommener Zweifel gegeben gewesen sein. S. z. V. 1. — *τὴν ὀφειλήν*) die betreffende Schuldigkeit (Rom. 13, 7), d. i. dem Contexte nach und decenter ausgedrückt das debitum tori *). S. V. 4. Bei Classikern kommt das Wort überhaupt nicht vor (Lobeck ad Phryn. S. 90), auch nicht bei d. LXX. u. Apokr. — *ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώμ.* etc.) Erläuterung zu V. 3. Das Weib hat über den eigenen Körper keine Gewalt, nämlich hinsichtlich der Beiwohnung, sondern die Gewalt über ihren Leib hat der Mann; ebenmässig (*ὁμοίως*) aber auch umgekehrt, so dass also „neutri liceat alteri conjugale debitum poscenti denegare", Estius. Entsprechende Aeusserungen der Rabbinen s. b. Selden ux. Hebr. 3, 6. 7. — Zu *ἰδίου* bemerkt Bengel: es bilde mit *οὐκ ἐξουσιάζει* ein elegantes paradoxon.

V. 5 **). „Vorenthaltet euch einander nicht, es wäre denn etwa, dass (nisi forte, vrgl. 2. Kor. 13, 5. Luk. 9, 13) ihr euch eintretenden Falls (*ἄν*) aus Uebereinkunft auf Frist" einander vorenthaltet (ergänze: *ἀποστερῆτε ἀλλήλ.*; s. z. Luk. 9, 13). Durch *ἀποστερ.* ist die selbstverständliche Sache in euphemistischer Weise ausgedrückt; *ἄγαν τοίνυν ἁρμοδίως τοῦτο τέθεικεν ἐπὶ τῶν οὐ συμφώνως τὴν ἐγκράτειαν αἱρουμένων*, Theodoret. — *ἵνα σχολάσητε* etc.) *ἵνα*

---

*) Die gewöhnliche Lesart *τὴν ὀφειλομ. εὔνοιαν* wäre nicht mit Grot. u. V. in demselben Sinne zu fassen, sondern mit Calvin u. M. allgemein benevolentiam. Denn für jenen speciellen Begriff ist nicht *εὔνοια* (auch nicht Philo de Abr. S. 384) der Ausdruck, sondern *φιλότης* (Homer), *μῖξις*, *συνουσία*. Der Glossator hat also *τὴν ὀφειλήν* entweder falsch verstanden, oder er verstand es zwar richtig, brauchte aber zur Erklärung einen unrichtigen Ausdruck. Auf ersteres weist die Lesart *ὀφειλομένην τιμήν* b. Chrys.

**) Naber vermuthet für *ἀποστερεῖτε· ἀποστρέφετε*, für *ἦτε· ἴτε*. Durch die erste Conjectur wird der Sinn verdunkelt, — wenigstens erwartete man das Medium; durch die zweite nicht verbessert.

führt den Zweck des eben zugestandenen *ἐκ συμφ. πρὸς καιρόν* ein: „damit ihr freie Musse habet für das Gebet", unabgezogen und unzerstreut durch sinnliches Begehren und Sinnenlust demselben obliegen könnet. Paulus meint nicht das gewöhnliche Beten des christlichen Gemüths, welches ja *ἀδιαλείπτως* geschehen soll (1. Thess. 5, 17. Eph. 6, 18), sondern ausserordentliche Bet-Uebung, welche man für eine längere Zeit (eine Reihe von Tagen) zum besondern Geschäft bestimmt hat. Solche häusliche Andachten waren wohl noch ganz von dem Willen und Bedürfnisse der einzelnen abhängig. Die Idee, dass religiöse Uebungen die Beiwohnung zeitweilig ausschliessen, findet sich auch bei den Juden (Ex. 19, 15. 1. Sam. 21, 4) und Heiden. S. Wetst. u. Dougt. Anal. II. S. 111 f. Vrgl. Test. XII. patr. S. 673: *καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ. — καὶ πάλιν ἦτε*) noch von *ἵνα* abhängig, bezeichnet *σεμνῶς* das Wiederzusammensein zur ehelichen Beiwohnung. Zu *ἐπὶ τὸ αὐτό* *) vrgl. zu Act. 1, 15. — *ἵνα μὴ πειράζῃ* etc.) Zweck des *καὶ πάλιν — ἦτε:* „damit der Satan nicht zur Sünde (zum Ehebruch) euch reize wegen eurer Unenthaltsamkeit", weil ihr unenthaltsam seid; denn „Satanas vitiorum scintillas excitat", Grot. *ἀκρασία*, im N. T. noch Matth. 23, 25, nach älterer Form *ἀκράτεια*, kommt her von *ἀκρατής* (*κρατεῖν*), Gegentheil von *ἐγκράτεια*. S. Lobeck ad Phryn. S. 524. Stallb. ad Plat. Rep. S. 461 B. Rückert vermuthet den Wortsinn: Nichtvermischung in ehelicher Beziehung (wegen eures Nichtgenusses der ehelichen Lust). Ganz wider den Gebrauch; denn *ἀκρᾱσία* (mit langem *α*, von *ἄκρατος*), in jonischer Form *ἀκρησίη*, heisst schlechte Mischung, im Gegensatze von *εὐκρασία*. S. Theophr. c. pl. 3, 2, 5. Dio Cass. 77, 22. P. hatte Ursache genug, von den Korinthern im allgemeinen Unenthaltsamkeit auszusagen und sie warnend auf diesen Mangel an moralischer Kraft hinzuweisen, auf Grund dessen der Teufel sie seinen Einwirkungen zugänglich zu machen suchen werde. Vrgl. 2. Kor. 2, 11.

V. 6. *Τοῦτο*) geht nicht auf das Folgende (J. Capell., Rosenm.), wozu es nicht passt; nicht auf V. 2 (Beza, Grot., de Wette, Baur, Hofm.), auch nicht auf *κ. πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε* (Orig., Tert., Hieron., Corn. a Lap. u. M.), welches bloss ein untergeordnetes Stück des vorherigen Ausspruchs ist. Meyer beschränkt es auf den unmittelbar vorhergehen-

*) Gut Erasm.: „ut intelligas, eos ante fuisse separatos thalamis".

den Ausspruch *μὴ ἀποστερεῖτε — ἀκρ. ὑμῶν*, welcher den Schein einer *ἐπιταγή* haben könnte, aber eine solche nicht sein soll. P. wolle sich gegen das Missverständniss verwahren, als dürfe man nicht auch in anderer Zeit oder auf längere Zeit *ἐκ συμφώνου* der Geschlechtsgemeinschaft sich enthalten. Doch dies verstand sich nach dem Vorigen und dem Folgenden von selbst; und enthält nicht auch alles von V. 2 an nur Vorschriften von bedingter Verbindlichkeit, die erledigt sind, sowie des Ap. Maxime V. 1 (vrgl. V. 7 a) zur Richtschnur genommen wird? P. erörtert eben, was unter bestimmten Voraussetzungen, die auch er aus objectiven Rücksichten bestehen lassen will, sittlich sei. Daher führt *τοῦτο δέ* den Gesichtspunkt ein, unter dem der Ap. alles Vorige betrachtet wünschte (Beng., Rückert, Edwards). — *συγγνώμη*, nur hier im N. T. (Sir. praef. I. u. 3, 13), aber sehr oft bei Griechen, nicht b. d. LXX., heisst nichts anderes als entweder Verzeihung, oder, wie hier, Zugeständniss, Nachsicht, Vergunst, *γνώμη κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή*, Aristot. Eth. 6, 11. Daher treffend Vulg.: „secundum indulgentiam", Zugeständnissweise. Theophyl.: *συγκαταβαίνων τῇ ἀσθενείᾳ ὑμῶν*. Erasm.: „consulo vestris periculis". So auch Edwards. Sprachwidrig Hammond, Neander al.: *κατὰ τὴν ἐμ. γνώμην*, so dass *ἐπιταγή* den Gegensatz bildete (V. 25). Ohne Sprachgebrauch auch Ewald: „nach bestem Gewissen".

V. 7. Nicht befehlsweise sage ich, dass ihr in der Ehe leben und in ihr in geordnetem Geschlechtsverkehre stehen mögt; wohl aber (*δέ*) wünsche ich, dass jedermann bleiben möchte, wie ich, nämlich unverheirathet. Diesen Wunsch zur *ἐπιταγή* zu erheben, hindert ihn die Einsicht in das Walten der göttlichen Gnade, welche nicht alle auf denselben Weg zur Lösung der sittlichen Aufgaben des christlichen Lebens weist. Somit hat P. bei *χάρισμα* allerdings nicht seine Ehelosigkeit, sondern den charismatischen Grund derselben im Sinne; aber Meyer wird der Bedeutung des abschliessenden Axioms nicht gerecht, wenn er den Gedanken darin findet: ich wünsche, dass jeder die Gabe der Enthaltsamkeit haben möchte, doch diese ist nicht jedem verliehen. P. fordert vielmehr deshalb nicht die Ehelosigkeit und die Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft, weil er einerseits die individuelle Beschränktheit und die Verschiedenheit auch der charismatischen Begabung grundsätzlich anerkennt, andererseits nicht etwa der Coelibat an sich als Charisma schätzt (Reuss), sondern eine bestimmte Art charismatischer Begabung für ausserehelichcs und in ausserehelichem Leben

anerkennt. Er schreibt sich nicht bloss etwas zu, was er andern abspricht, sondern sieht auch bei denen, mit welchen er κατὰ συγγνώμην verhandelt, ein χάρισμα walten, das ihn von einer Verallgemeinerung der Forderungen, die er kraft seines χάρισμα an sich stellen darf, abhält. — θέλω) wie βούλομαι 1. Tim. 5, 14 „voluntatem deliberatione et consilio nitentem significat". Stallbaum zu Plat. rep. S. 437 B. Edwards. — ὡς καὶ ἐμαυτόν) wie auch ich selbst. Das καί ist wie z. B. Act. 26, 29 das der Vergleichung. — χάρισμα) eine von der göttlichen Gnade verliehene besondere Tüchtigkeit für die Zwecke des Reichs Gottes. Vrgl. 1, 7. 12, 1—4. Rom. 12, 6. Deren Vorhandensein ist allerdings und zwar nothwendig (weil durch den Geist vermittelt) innerhalb der christlichen Gemeinde gedacht. Dem widerstreitet nicht πάντας ἀνθρώπους, da P. die Gnadengabe, welche er als Christ zu besitzen sich bewusst ist, und von der er weiss, dass sie in der Christenheit dem einen verliehen, dem andern versagt ist, sehr füglich allen Menschen wünschen konnte. — ὁ μὲν οὕτως etc.) ist nicht so zu fassen, dass mit dem ersten οὕτως die Enthaltsamkeitsgabe, mit dem zweiten die Tauglichkeit zum Ehemann gemeint sei (de Wette, Godet nach Aelteren, schon Theodoret u. Theophyl.), sondern ganz allgemein: der eine hat seine eigentümliche Gnadengabe in der Weise, der andere in der. Diesem allgemeinen ist der Besitz der Enthaltsamkeit oder der eines andern Gnadengeschenks subsumirt. Zu dem doppelten οὕτως vrgl. LXX. 2. Sam. 11, 25: ποτὲ μὲν οὕτως καὶ ποτὲ οὕτως καταφάγεται ἡ ῥομφαία, auch Jud. 18, 4. 2. Reg. 5, 4. 2. Sam. 17, 15. Nicht so bei Griechen.

V. 8—17. Belehrung über verschiedene Verhältnisse des ehelichen und ehelosen Lebens*).

---

*) Zur Textkritik: V. 10. Mit Lachm. u. Rückert χωρίζεσθαι statt χωρισθῆναι zu setzen (nach ADEFG), scheint bei den wichtigen Gegenzeugen (ℵBCKLP al.) widerrathen. Die LA. ist durch Ausgleichung mit ἀφιέναι V. 11 entstanden. — V. 13. οὗτος) Gebilligt von Griesb., aufgenommen von Lachm., Tisch., Westc.-Hort. Die Zeugen entscheiden gegen αὐτός (t. rec.). Darum ist aber auch V. 12 αὕτη zu schreiben (mit Lachm., Tisch., Westc.-Hort.). — αὐτόν) Lachm., Rück., Tisch., Tregell. τὸν ἄνδρα, gebilligt von Griesb., Westc.-Hort, nach entscheid. Zeugen; αὐτόν ist nach V. 12 eingekommen. — V. 14. ἀνδρί) ἀδελφῷ haben die Majuskeln ℵ*A bis G Copt. Baschm. It. Hier. Aug. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. ἀνδρί ist Erklärungsbeisatz. — V. 15. ἡμᾶς) Tisch.: ὑμᾶς (Westc.-Hort am Rande); seine Zeugen sind schwächer, als die für die l. rec., doch spricht der Zusammenhang dafür, dass

V. 8. 9. *Λέγω δέ*) führt von dem V. 7 Enthaltenen (von dem subjectiven Wunsche des Ap. und dessen objectiver Beschränkung) auf die daraus fliessenden Rathschläge, welche er nunmehr auszusprechen hat. Rückert: Paulus gehe von den Verheiratheten auf die Unverheiratheten über. Aber so müsste (vrgl. V. 10) *τοῖς δὲ ἀγάμοις* voranstehen; dazu ist vorher nicht von den Verheiratheten für sich, sondern von Bedeutung und Unterschied eines enthaltsamen Lebens und des erlaubten Geschlechtsverkehrs in der Ehe gesprochen. — *τοῖς ἀγάμοις*) nicht die ganze Kategorie der Nichtvermählten (Meyer), auch nicht bloss die Wittwer (Erasm., Beza, Grot. u. a., zuletzt Ewald) oder die ledigen Männer überhaupt (Rück., Godet), sondern die über das normale Alter hinaus unverehelicht gebliebenen beider Geschlechter. So umfasst auch das gegensätzliche *τοῖς γεγαμηκόσι* V. 10 beide Geschlechter. Zur Sache vrgl. Pauly RE. des class. Altert. unter *ἄγαμος*. Zu einer beschränkenden Fassung berechtigt der Zusatz *κ. ταῖς χήραις* keineswegs. Derselbe fügt vielmehr zu der grossen Klasse der *ἄγαμοι*, der über das normale Alter hinaus Unvermählten, eine besondere Klasse, die der ersteren gleichzuachten ist. Die eigentümliche sociale Stellung, in welcher sich gerade die Wittwe befand, veranlasste die besondere Erwähnung (vrgl. Godet). Daher heisst *καί* weder „auch" (Hofm.), noch „und namentlich" (Meyer), sondern einfach „und". Der Wittwen Ledigbleiben mag P. im Interesse des Gemeindelebens ganz besonders gewünscht haben (Rom. 16, 1. 1. Tim. 5, 9 f.) *). — *καλὸν* (wie V. 1) *αὐτοῖς*, sc. *ἐστι*, vrgl. V. 40. — *ἐὰν μείνωσιν* etc.) „wenn sie geblieben sein werden wie auch ich" nämlich geblieben bin, d. i. unverheirathet. Das Gegentheil ist *γαμησάτωσαν* V. 9. Das *ὡς κἀγώ* hat mithin hier vom Contexte eine andere Beziehung als V. 7. Nach Luther, Grot. u. M. soll aus u. St. folgen,

---

der berathende Apostel sich nicht mit den Rath empfangenden Eheleuten zusammen schliesst. — V. 17. *κύριος* lect. rec. Matth.: *θεός* und nach *κέκληκεν*: *ὁ κύριος*. Gegen entscheidende Zeugen; *κύριος* ward durch *θεός* glossirt und verdrängt, und späterhin an der unrechten Stelle wiederhergestellt. Daher hat FG *ὁ κύριος — ὁ κύριος ὁ θεός*. — Für *ἐμέρισεν* lect. rec. Lachm. liest Tisch. VIII. Westc.-Hort im Texte auf Grund von ℵ*B *μεμέρικεν*, was wohl *κέκληκεν* zu Liebe hineingebessert ist. Zum ganzen V. vrgl. Reiche I. S. 174 f.

*) Holsten hält *καὶ ταῖς χήραις* für Interpolation, da die Wittwen V. 39 noch einmal erwähnt werden. Aber P. bringt nicht bloss hier in zwangloser Weise bereits vorher Erwähntes oder Bewährtes nach. Weshalb der Ap. aber die Wittwen nicht unter den Grundsatz sollte gestellt haben, dass es gut sei, den Geschlechtstrieb zu beherrschen, sagt Holsten nicht.

dass Paulus Wittwer *) gewesen sei. So auch Ewald. Dieser Schluss beruht aber anf der sprachlich unzulässigen Annahme, dass *ἀγάμοις* Bezeichnung bloss der Wittwer sei (d. i. *χῆροι*), und wäre nicht einmal bei dieser Voraussetzung sicher. Ueberdies steht Act. 7, 58 entgegen; denn nach der Steinigung des Stephanus wäre eine Verheirathung des Paulus nicht zu setzen. — *οὐκ ἐγρατεύονται*) enge zu verbinden: unenthaltsam sind. S. Hartung Partikell. II. S. 122. Mätzn. ad Antiph. S. 267. Ameis. z. Hom. Od. *β*, 274. Das Verb. *ἐγκρατεύεσθαι* (Sir. 19, 6) ist der alten Gräcität fremd, obwohl gerade *οὐκ ἐγκρατ.* von Thomas S. 30 u. Phryn. S. 442 gebilligt ist. — *γαμησάτ.*) Ueber die spätere Form *ἐγάμησα* s. Lobeck ad Phryn. S. 742. — *πυροῦσθαι*) in Brand zu gerathen, von heftigen Affecten (2. Kor. 11, 29. 2. Makk. 4, 38. 10, 35. 14, 45; von der Liebe Anacr. 10, 13) hier: „occulta flamma concupiscentiae vastari", Augustin. de sancta virginit. 34. Vrgl. Suicer. Thess. II. S. 895. Aus den Rabbinen: die Geschichte des Amram bei Lightf. Hor. S. 190. Synonym ist *ἐξεκαίθησαν* Rom. 1, 27. Aus dem Classischen: Jacobs Del. Epigr. 5, 34. — *κρεῖσσον*) nicht insofern es unter zwei Uebeln das kleinere ist (Rück., Kling., vrgl. Estius), sondern insofern das Heirathen sündlos (V. 28. 36), die Brunst sündlich ist (Matth. 5, 28).

V. 10. Denen aber, die geheiratet haben; dies ist dem *γαμησάθωσαν* entgegengesetzt, welches sich auf zukünftige Verheirathungen bezog. So wie daher *γαμησάτ.* nur christlichen Unverehelichten beiderlei Geschlechts galt, so geht auch *γεγαμηκόσι* nur auf beiderseits christliche Verheirathete. Sehr richtig werden dann V. 12 die Ehegatten, deren einer nicht christlich ist, mit *τοῖς λοιποῖς* bezeichnet; denn ausser den bis V. 12 Besprochenen sind weiter keine zu besprechen übrig, als die in gemischter Ehe lebenden. Rück. versteht *τοῖς γεγαμηκόσι* speciell von den Neuverehelichten. Aber abgesehen davon, dass der Zusammenhang dafür keinen Grund an die Hand giebt, so müsste dem Part. Perf., welches das Praesens der vollendeten Handlung ist, die Vorstellung „Neuverheirathet" durch einen Beisatz (etwa *νεωστί*) gegeben sein. — Dass P. vom Weibe zuerst und mehr redet, erklärt Meyer daher, dass die Fälle, in denen sich das Weib vom Manne trennt, die dem christlichen Bewusstsein anomalste

*) Dass P. nie verheirathet war, ist die herrschende und richtige Ueberlieferung der alten Kirche (Tertull., Hier., Chrys. etc.). Das Gegentheil bei Clem. Al. (in Eus. H. E. 3, 30).

Erscheinung auf diesem Gebiete darboten, und gleichwohl in dem lasciven Korinth nicht selten auch in der Christengemeinde vorkommen mochten. Näher liegt es, zwar nicht mit Hofm. bei den korinthischen Weibern die Neigung, in frommer Ueberspannung allen geschlechtlichen Umgang zu meiden, vorauszusetzen (vrgl. de Wette), wohl aber die Thatsache, dass bei den Frauen die Neigung zur Lösung der Ehe grösser war, aus dem empfindlicheren Druck, den jedes Missverhältniss in derselben auf sie üben musste, zu erklären *). Die Möglichkeit, dass dieser Punkt in Folge einer Befragung vom Apostel erledigt werde (Hofm.), muss jedenfalls offen gehalten werden, wenn die mit Nachdruck voraufgeschickte Weisung an das Weib nicht als zufällig angesehen werden darf. — *οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος*) Die Verneinung ist absolut. Paulus wusste aus der lebendigen Ueberlieferung, was Christus von der Ehescheidung gebietet. Matth. 5, 31 f. 19, 3—9. Mark. 10, 2—12. Luk. 16, 18. Daher *ὁ κύριος*, sc. *παραγγέλλει*, denn Christi Gebieten dauert lebendig fort (gegen Baur, welcher aus dem zu ergänzenden Praesens schliesst, P. meine die ihm durch Eingebung gewordene Eröffnung des Willens Christi). Anders 1. Thess. 4, 15. Was aber das *ἐγώ* betrifft, so hat Paulus (V. 40) seine Individualität unter dem Einflusse des heiligen Geistes gewusst. Er unterscheidet demnach hier u. V. 12. 25 nicht zwischen selbsteigenen und inspirirten Vorschriften, sondern zwischen solchen, welche aus seiner eigenen vom Geist erfüllten und geleiteten Subjectivität hervorgegangen sind, und solchen, welche Christus selbst durch sein objectives Wort vertritt. Da nun das *πνεῦμα θεοῦ* vom *πνεῦμα Χριστοῦ* inhaltlich nicht verschieden ist (Rom. 8, 9—11), so konnte auch für erstere Gebote das Prädicat *κυρίου ἐντολαί* (14, 37 nach d. Text. rec.) geltend gemacht werden, aber weder in gleichem Sinne wie für letztere, bei welchen die eigene Subjectivität gar nicht mit Theil hat, noch daher auch in gleicher absoluter Verbindlichkeit, vielmehr nur insofern als der andere sie als *ἐντολὰς κυρίου* anerkennt (14, 37). — *μὴ χωρισθῆναι*) „nicht gelöst werde", was aber hier nicht rein passiv ist (wie Polyb. 32, 12, 7), sondern in die Bedeutung: „sich nicht trenne" übergeht. Isae. 8, 36. S. 73. Dass übrigens

*) Ueber die Leichtigkeit, mit welcher im hellenischen bürgerlichen Leben die Ehetrennungen stattfanden und verliefen (Herm. Privataltert. § 30, 14—16), nicht bloss durch männliche Entlassung (*ἀποπέμπειν*, *ἐκβάλλειν*), sondern auch durch weibliche Verlassung (*ἀπολείπειν*) vrgl. Bremi ad Dem. I. S. 92.

dies und *μὴ ἀφιέναι* V. 11 nicht so verschieden sei, dass jenes nur von der Frau, dieses nur vom Manne gesagt werden könne, beweist V. 13. 15. Grundsätzlich ist die Entscheidung des Ap. noch dadurch von Bedeutung, dass sie falscher Befangenheit gegenüber jede Meinung von einer besonderen Verdienstlichkeit des Cölibats ausschliesst.

V. 11. *Ἐὰν — καταλλ.* scheidet parenthetisch aus der mit *καὶ ἄνδρα* fortfahrenden Structur. „Falls sie aber etwa (*ἐὰν δέ*) auch (*καί*, d. i. ja, wirklich; s. Hartung Partikell. I. S. 132 f.) geschieden ist (sich getrennt habe)". Damit gestattet P. nicht etwa Ausnahmen, als ob jenes Gebot so strenge nicht zu nehmen sei (wogegen schon *οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύρ.* V. 10), auch setzt er nicht einen möglichen künftigen Fall (Meyer, Godet), was sachlich doch auf das Gleiche herauskommt, sondern verordnet das Nöthige über bereits eingetretene Fälle (Rück., Hofm.)*). — *μενέτω ἄγαμος*) setzt voraus, dass ihre Ehe nicht als wirklich gelöst anzusehen sei. Ueber die Pflicht des Mannes, der im berücksichtigten Falle die Scheidung nicht veranlasst hat, sagt der Ap. nichts. — *ἤ*) oder aber; vrgl. z. 9, 15. — *καταλλαγήτω* ist nicht geradezu medial zu fassen, sondern lässt das active Subject unbestimmt (Winer § 39, 2. S. 245): „sie lasse sich versöhnen, werde wieder gut mit ihrem Manne". Die Selbsttrennung des Weibes von ihrem Manne ist eben die Aufhebung ihres friedlichen Verhältnisses zu ihm, welches wiederhergestellt werden soll. — *καὶ ἄνδρα γυν. μὴ ἀφιέναι*) und dass ein Mann ein Weib nicht entlasse, fortschicke, sich von ihr scheide. Der Zusatz Jesu (nach Schamai's Lehre) *παρεκτὸς λόγου πορνείας* Matth. 5, 32. 19, 9 findet sich Luk. 16, 18 u. Mark. 10, 11 nicht. Dass ihn Paulus nicht als christlich anerkannt, vielleicht auch gar nicht gekannt habe, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstand. Vrgl. zu Matth. 5, 32 und zur Beurtheilung der Ansichten der Kirchenväter über diesen Punkt Edwards.

V. 12. Die *λοιποί* sind diejenigen, welche mit einer nichtchristlichen Person verheirathet sind, so dass der eine Theil Christ geworden ist, der andere nicht. S. z. V. 10. —

*) Holsten betrachtet den parenthetischen Satz als Interpolation im Interesse einer Gemeinde, in welcher das Herrengebot nicht unbedingt durchzuführen war. Aber die spätere kirchliche Praxis begünstigte solche Nachgiebigkeit viel weniger, als die ungeklärten Zustände der korinthischen Christenschaft. Vrgl. Edwards über die Ansichten der Kirchenväter.

οὐχ ὁ κύρ.) denn von Christo war in Betreff solcher Ehen noch keine Vorschrift gegeben; er hatte dazu noch keine Veranlassung. Beachte, wie passend P. hier nicht wieder παραγγέλλω sagt. — συνευδοκεῖ) „mitbilligt" (vrgl. z. Rom. 1, 32), mit beistimmt aus freier Entschliessung; denn dass der christliche Theil seinerseits die Fortsetzung der Ehe billige, setzt Paulus voraus, der heidnische aber ist ungebunden (vrgl. Holsten)*). Dem Zusammenhange fremd ist Billroth's Meinung: in συνευδ. liege die Verachtung der Christen bei den Heiden. Zu οἰκεῖν μετά, hausen mit, vom ehelichen Zusammenleben, s. Seidl. ad Eur. El. 99: ἐν γάμοις ζευχθεῖσαν οἰκεῖν, vrgl. 212. — Zu viel will Meyer aus V. 12 erschliessen, wenn er mit Berufung auf Pelag. („non enim dixit: si quis ducit, sed: si quis habet infidelem") und Theodoret (περὶ τῶν πρὸ κηρύγματος συναφθέντων ἔφη) behauptet, das Heirathen eines Nichtchristen sei darin verboten. Rücksichtlich solcher Heirath ist gar keine Norm aufgestellt, P. spricht allein über bestehende Verhältnisse, von denen man auch nicht sagen kann, sie stammten alle aus der vorchristlichen Zeit beider Gatten.

V. 13. Καὶ οὗτος) häufige Redewendung (statt ὅς etc.) bei καί. S. z. Luk. 10, 8 u. Kühner II. S. 936. — μὴ ἀφιέτω τ. ἄνδρα) so entlasse sie den Mann nicht, sie schicke in nicht fort. Anders zu fassen (sie verlasse ihn nicht) ist nach V. 12 durchaus willkürlich. Richtig Vulg.: „non dimittat virum". Das anscheinend Ungehörige des Ausdrucks hat Beng., dem Meyer beistimmt (vrgl. Harless S. 85), wohl gar zu fein erläutert (zu V. 10): „Separatur pars ignobilior, mulier; dimittit nobilior, vir; inde conversa ratione etiam mulier fidelis dicitur dimittere, et vir infidelis separari V. 13. 15". Es genügt, die Wahl des Ausdrucks aus dem Parallelismus der Glieder zu erklären; denn nicht unbedingt gewährt der Ap. dem Weibe gleiches Recht mit dem Manne (11, 3. 14, 34. Eph. 5, 22. Kol. 3, 18. 1. Tim. 2, 11 f. Vrgl. Gen. 3, 16). Danach erledigt sich auch Olshausens Meinung, der christliche Theil sei in einer gemischten Ehe nach des Ap. Lehre stets der herrschende. Die Anweisung ist übrigens unabhängig von der bei den Hellenen und Römern auch den Frauen zugestandenen Befugniss, sich vom Manne zu scheiden

*) Daher ist auch im zweiten Gliede das Compos, συνευδοκεῖ, obgleich der Mann das Subject ist, mit richtigem Grund und Vorbedacht gesetzt, und nicht mit dem blossen εὐδοκεῖ nach B. zu vertauschen (gegen Buttm. in d. Stud. u. Krit. 1860. S. 369).

(laxe Grundsätze in dieser Beziehung auch bei Rabbinen: Lightf. S. 191).

V. 14*). Denn — dies rechtfertigt die V. 12. 13 gegebene Vorschrift — die Unheiligkeit des nichtchristlichen Theils ist vermöge seiner persönlichen Verbindung mit dem christlichen aufgehoben; geheiligt ist er, was in der Person des christlichen Theils, mit welcher er in ehelicher Vereinigung steht, ursächlich begründet ist, und somit ist der mögliche Anstoss, dass man sich durch Fortsetzung solcher Ehe profanire, entfernt. Paulus urtheilt also, dass die christliche ἁγιότης, das höhere Analogon der jüdisch-theokratischen Gottgeweihtheit, auch das nichtchristliche Glied der Ehe aus dem Stande der Unreinheit aussondere. Meyer sieht den Realgrund dafür in dem innigen Lebenscontacte der Ehe, der wie durch eine heilige Ansteckung des höhern gottgeweihten Charakters des Gatten, welcher dem Israel Gottes, dem heiligen φύραμα angehört (Gal. 6, 16. Rom. 11, 16), theilhaftig mache**). Aber er selbst erschüttert diese Fassung, wenn er sich gegen die Deutung des ἡγίασται von der sittlichen Wiedergeburt des ἄπιστος, deren subjective Bedingung doch der Glaube sei, ausspricht. Der Uebergang der ἁγιότης beruht vielmehr darauf, dass auch für den Ap. als objectives Gesetz des höheren Lebens gilt, dass die Verbindung mit dem Heiligen ebenso heiligt, wie die Verbindung mit dem Unreinen verunreinigt (Heinrici S. 195 f.); dass bei der Verwirklichung desselben der die ἁγιότης setzende Wille Gottes auch sittliche Factoren zur Wirkung bringt, ist selbstverständlich, aber zunächst kommt hier einzig der erstere in Betracht. Der Christ fürchtet im Hinblick auf den Gott, welchem er zugehört, von dem in der von Gott geordneten Ehe vollzogenen Geschlechtsverkehre keine Befleckung; im Gegentheile, durch die Zustimmung zur Ehe mit dem Christen tritt der nichtchristliche Ehegenosse in das von dem heiligenden Gotte verordnete Verhältniss (vrgl. Godet). Dies wird sogleich durch Hinweis auf ein zugestandenes oder anerkanntes analoges Factum verdeutlicht: ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα etc. Wie die Kinder Theil haben an den von Gott geordneten Lebensbedingungen der Eltern, obwohl dieselben ihrerseits nichts gethan haben, an denselben Theil zu gewinnen, so eignet die eheliche Verbindung auch dem nichtchristlichen

---

*) Vrgl. z. V. 14 Otto wider die Abrenunciation, 1864.

**) Chrys.: νικᾷ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν. Vrgl. Erasm. Paraphr. „Non inficit deterioris impietas alterius pietatem, quin illud potius praeponderat quod melius est et efficacius".

Gatten die heiligenden Wirkungen des Christenstandes zu. Durch das eheliche Verhältniss gewinnt er Theil an der Heiligkeit des Gatten (Hofm.), ebenso wie das Kind durch die Kindschaft an der Heilsstellung der Eltern Theil erhält. — Zahlreiche Erklärungen Aelterer (z. B. Calov. u. M.: ἡγ. gehe auf den usus conjugalis, welcher geheiligt werde per preces fidelis conjugis; Tert., Hier., Theodoret, Castal., Estius u. M.: es meine die Bestimmung zur künftigen Bekehrung, so dass es „candidatus fidei est" bedeute) s. in Poli Synops. u. Wolf Cur. phil. Zur Geschichte der Exegese s. auch Edwards. Bemerke übrigens, wie ganz anders P. das Verhältniss des Christen in hurerischer Verbindung gefasst hat (6, 15)*). Die entgegengesetzten Wirkungen, welche er dem Geschlechtsleben in und ausser der Ehe zuschreibt, beweisen, dass er den sittlichen Charakter der Ehe nicht verkennt. — Zu ἐν τῇ γυν. und ἐν τῷ ἀνδ. vrgl. ἐν σοὶ πᾶσ' ἔγωγε σώζομαι, Soph. Aj. 519: ἐν σοί ἐσμεν Oed. R. 314 u. drgl. Ellendt Lex. Soph. I. S. 597. — ἐπεὶ ἄρα etc.) weil sonach (wenn nämlich jenes ἡγίασται nicht stattfindet; vrgl. 5, 10) d. i. weil sonst eure Kinder unrein, profan wären. Dass die Christenkinder nicht profan, ausserhalb der theokratischen Gemeinschaft und des göttlichen Bundes, zum unheiligen κόσμος gehörig, sondern heilig sind, ist das Concessum, aus welchem Paulus beweist, der nichtchristliche Gatte sei durch seine christliche Ehehälfte geheiligt; denn wie bei den Kindern nichts anderes als der specifische Verband mit Christen (ihren Eltern) das Heiligmachende ist, so muss auch in der gemischten Ehe derselbe Verband denselben Einfluss haben**). — Wäre damals die Taufe der

*) Holsten erklärt diesen V. für „den späteren Zusatz eines kirchlichen Mannes, der durch die paulinische Begründung der gemischten Ehe (συνευδοκεῖ) nicht befriedigt war". Seine Gründe nimmt er aus dem Zusammenhange. Vorher habe P. auf das Herrengebot und auf die freie Zustimmung des Ungläubigen die Nicht-Scheidung gegründet, hier auf die „objective Uebertragung" der Heiligkeit. So nimmt H. wie für das πνεῦμα auch für die Heiligung und ihre Wirkungen einen magischen Charakter in Anspruch, wodurch er auch das ἁγιάζεσθαι mit dem σώζειν V. 16 in Widerspruch bringt.

**) Das Wesen dieses Verbandes liegt bei den Kindern nicht in der Zeugung oder Geburt durch christliche Eltern, da die Kinder, die doch um ihrer Eltern willen heilig sind, schon vor dem Uebertritte der letzteren zum Christentume geboren oder gezeugt sein können. Auch ist nicht mit Hofm. zu sagen: als Gabe Gottes sei das Kind heilig für das Verhältniss zu den Eltern, welche dabei die Sünde, mit welcher es geboren sei, nicht ansehen. So würden ja die wesentlichen Momente des Gedankens mit willkürlicher Beschränkung desselben

Christenkinder schon üblich gewesen, so hätte Paulus nicht so schliessen können, weil dann die ἁγιότης der Christenkinder einen andern Grund gehabt hätte*). Auch enthält u. St. nicht einmal eine exegetische Rechtfertigung der Kindertaufe (gegen de Wette in d. Stud. u. Krit. 1830. S. 669 f., Neand., Olsh., Osiand. u. Aeltere); vrgl. z. Act. 16, 15. Der Anknüpfungspunkt für diese ist die allmähliche Entwickelung der Erbsündenlehre. — ὑμῶν) ist nicht mit den Meisten nach Chrys. (auch noch Ewald, Harless) auf die Eheleute gemischter Ehen zu beschränken, sondern, wie P. selbst durch den Wechsel der Personen gewiss macht, auf die Leser als Christen überhaupt**) zu beziehen (de Wette, Rückert, Olsh., Osiand., Neand., Maier, Hofm.), doch ohne die Kinder gemischter Ehen davon auszuschliessen, da es folgerichtig auch diesen, von dem christlichen Vater oder der christlichen Mutter her, wenigstens an „quadam sanctitatis adspergine" (Anselm.) nicht fehlen konnte. Inwiefern auch den Juden die Kinder gemischter Ehe als heilig galten, s. b. Wetst. u. Schoettg. z. u. St. — νῦν δέ) so aber, wie 5, 11.

V. 15. Vorher hatte Paulus verordnet, der christliche Gatte solle sich, wenn der nichtchristliche mitstimmt, nicht trennen. Wie aber, wenn der nichtchristliche Theil sich trennt? Dann soll man ihn lassen und nicht zurückhalten

---

zwischen die Zeilen gelegt. Das von Paulus ohne alle Einschränkung einfach ausgesprochene Verhältniss liegt vielmehr in der unmittelbaren innigen Lebensgemeinschaft, vermöge welcher die Weihe christlicher Heiligkeit, in der die Eltern stehen, auch auf ihre Kinder übergeht, welchen sonst, als noch ἀπίστοις, das Prädicat ἀκάθαρτα zukäme (Meyer), nur dass der zureichende Grund nicht in dieser Lebensgemeinschaft, sondern in Gottes Veranstaltung zu suchen ist (vrgl. Weiss, bibl. Theol. des N. T. S. 337). Das Verhältniss dieser Aussagen zu den confessionellen Lehren von der Taufe überhaupt und der Kindertaufe besonders hat Godet erörtert.

*) Vrgl. Jebamoth. f. 78, 1: „Si gravida fit proselyta, non opus est, ut baptizetur infans quando natus fuerit; baptismus enim matris ei cedit pro baptismo".

**) Vrgl. Müller v. d. Sünde II. S. 383. A. 5. Doch ist mit u. St. die allgemeine menschliche Unreinheit von Natur und Geburt nicht zu beweisen, da ἀκάθαρτα nicht sittliches, sondern theokratisches Unreinsein (= κοινά Act. 10, 28) bedeuten muss. Dies auch gegen Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 162 f. und die ältere, besonders von Melanchth. vertretene Erklärung von ἀκάθαρτα gleich spurii. Die Christenkinder sind ja nach u. St. (ohne Taufe) auch schon in einer Lebenszeit heilig, in welcher die Aufhebung der Unreinheit durch die Glaubensgemeinschaft mit dem Erlöser noch nicht denkbar ist.

(*χωριζέσθω*, permissiv, s. Winer § 43, 1. S. 291); „suas sibi res habeat; frater sororve sit aequo animo", Beng. Der Grund dafür: „Nicht unfrei ist der Christ unter solchen Verhältnissen, wohl aber (*δέ* nach d. negativen Satze) hat in Frieden uns (auch s. d. krit. Anm.) Gott berufen", so dass also ein durch Zwang unfriedliches Zusammenleben wider die Berufung ist. — *οὐ δεδούλ.*) nicht geknechtet ist, so dass er nämlich doch noch einem solchen *χωριζόμενος* ehelich verhaftet bliebe*). Der Ausdruck lässt das Unwürdige des Verhältnisses fühlen. Vrgl. Gal. 4, 3. Plat. Pol. 9. S. 589 E. Soph. Trach. 256. 4. Makk. 3, 3 f. 13, 2. S. dagegen das einfache *δέδεται* V. 39. — *ἐν τοῖς τοιούτοις*) nicht: in Dingen des natürlichen Lebens, dem die Ehe angehört (Hofm.); besser: unter den so bewandten Umständen, d. i. in solcher Lebenslage, wo sich der nichtchristliche Theil trennt, oder verallgemeinert mit Luther: in solchen Fällen; (vrgl. *ἐν τοῖσδε* Soph. Oed. T. 892. *ἐν τούτοις* Plut. glor. Ath. S. 350 A. Phil. 4, 11. *ἐν οἷς* Antiph. 1, 6 u. dazu Mätzn. S. 131), womit dann V. 17 f. vorbereitet ist. Die von Heinrici bevorzugte Fassung von „nicht gebunden — an solche" scheitert an dem Sprachgebrauche (vrgl. 2. Petr. 2, 19. 4. Makk. 3, 3. 4). Nach *τοιούτοις* ist nur ein Komma zu setzen. — *ἐν εἰρήνῃ*) ist nicht gleich *εἰς εἰρήνην* (Rosenm., Rückert). Auch sagt es nicht: in welcher ethischen Form Gottes Ruf geschehen sei, der uns so zum Messiasreiche berufen habe, dass er uns dabei betreffs unseres Verhältnisses zu anderen Friede verkünden liess (Eph. 2, 14 f.) (Meyer). Vielmehr drückt *ἐν εἰρήνῃ* den Zustand aus, in welchen die Berufung den Gläubigen versetzt, und zwar hier das objective Verhältniss, in dem er als Berufener zu seiner Umgebung stehen soll: „um in Frieden zu sein" (de Wette, Osiand., Maier al.). Analog. Eph. 4, 4. 1. Thess. 4, 7. Gal. 1, 6. Ueber die Vertauschung von *ἐν* und *εἰς* vrgl. Buttm. S. 282. Die *εἰρήνη* vom Frieden der Seele mit Gott zu fassen (Harless, Hofm.), ist nur dann möglich, wenn *δεδούλ.* auf

---

*) Weiss in d. Deutsch. Zeitsch. 1856. S. 267; bibl. Theol. S. 393 versteht *δεδούλ.* von der Gewissenslast dem Gebote Christi von der Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber. Eben so Hofm. Diese sachlich sehr berechtigte Beziehung müsste aber näher angedeutet sein. Der Einwand aber, bei obiger Fassung werde etwas selbstverständliches gesagt, es brauche ja nicht erst gestattet zu werden, dass eine faktisch gelöste Ehe nicht mehr fortgesetzt werde, trifft das Zugeständniss des Ap. nicht; es handelt sich hier ja im Gegensatz zu V. 10 u. 11 um die Anerkennung des guten Rechts einer definitiven Trennung. Demnach ist *οὐ δεδούλ.* das Gegentheil des *μὴ ἀφιέτω* V. 12. 13.

Gewissensbindung bezogen wird; und auch so müsste man als Correlat vielmehr ἐν oder ἐπ᾽ ἐλευθερίᾳ (Gal. 5, 13) erwarten.

Anmerkung. Da hier die Desertio (χωρίζεται) als Zulässigkeitsgrund der Scheidung erscheint, so hat man Widerspruch mit Matth. 5, 32. 19, 9 gefunden und manche Auswege gesucht (s. Wolf z. u. St.). Aber der Schein dieses Widerspruchs schwindet durch V. 12, wonach von Jesus über gemischte Ehen kein Ausspruch überliefert war, mithin Matth. 5, 32 den gläubigen Theil nur insoweit binden kann, dass er nicht der verlassende sein darf. Geschieht die Verlassung von Seiten des ungläubigen Theils, so kann, da dieser nicht unter den Ausspruch Christi fällt, die Ehe als thatsächlich aufgelöst betrachtet werden, und der gläubige Theil ist nicht gebunden. Die oft gemachte Anwendung aber des zulassenden χωριζέσθω auch auf beiderseits christliche Ehen, wenn nämlich der χωριζόμενος ein unchristlich gesinnter Christ sei (Harless), ist exegetisch unstatthaft, da die λοιποί, von denen hier die Rede ist (s. V. 12), die specifische Kategorie der gemischten Ehen, bei denen also der eine Theil unter τοὺς ἔξω gehört, ausmachen. Vrgl. Vorr. z. 4. Aufl. S. VII f. — Darüber, ob Paulus dem christlichen Theile die Wiederverheirathung erlaube, giebt u. St. keinen ausdrücklichen Aufschluss. Denn οὐ δεδούλωται verneint nicht den Zwang, „ut calebs maneat" (Grot. u. M.), sondern die Nöthigung zur Fortsetzung der Ehe *). Meyer hält den Schluss für berechtigt, dass Paulus vorkommenden Falls ebensowenig wie er das Scheidungsverbot Christi auf gemischte Ehen anwandte auch das Verbot der Wiederverheirathung auf solche Ehen angewandt haben würde. Sicherer erscheint im Hinblick auf V. 11 der Schluss, dass er unverheirathet bleiben solle. Andernfalls würde P. hier und dort der Ehe eine verschiedene sittliche Bedeutung beilegen. Vrgl. Weiss, bibl. Theol. S. 392 f.

V. 16. Bestätigung des vorherigen Gedankens, dass der Christ nicht gebunden sei in solchen Fällen, vielmehr seiner Berufung gemäss in Frieden leben solle: Denn weder das (christliche) Weib weiss, ob sie durch ihr ferneres Zusammenbleiben mit dem (nichtchristlichen) Manne dessen Be-

*) Sehr richtig Phot. b. Oecum.: οὐκ ἔχει ἀνάγκην ὁ πιστὸς ἢ ἡ πιστὴ ἐν τοῖς ἀπίστοις τοιαύτην, οἵα αὐτῷ ἐπίκειται ἐπὶ τῶν πιστῶν· ἐκεῖ μὲν γὰρ παντὶ τρόπῳ, χωρὶς λόγου πορνείας οὐκ ἔξεστιν ἀπ᾽ ἀλλήλων τοὺς συναφθέντας χωρισθῆναι· ἐνταῦθα δὲ, ἂν μὲν συνευδοκῇ τὸ ἄπιστον μέρος τῷ πιστῷ συνοικεῖν, δεῖ μὴ λύειν τὸ συνοικέσιον· ἂν δὲ στασιάζῃ καὶ τὴν λύσιν ἐκεῖνος ποιῇ, οὐ δεδούλωται ὁ πιστὸς εἰς τὸ μὴ χωρισθῆναι.

kehrung bewirken werde, noch weiss der (christliche) Mann, ob u. s. w. Diese Ungewissheit kann keinen Zwang zum Nachtheil des Friedens begründen. Vrgl. de Wette, Ewald, Maier, Hofm., Holsten. Die Meisten dagegen glauben seit Chrys., εἰ im Sinne von εἰ μή nehmend (s. Edwards, auch Tholuck Bergpred. S. 251 f.), V. 16 spreche einen neuen Grund aus, die Ehe nicht zu trennen, nämlich die Möglichkeit der Bekehrung des nichtchristlichen Gatten. *Ἀνάδεξαί φησιν ἐπὶ χρησταῖς ἐλπίσι τὸν πόνον· ἔχεις τὸν θεὸν τῆς προθυμίας ἐπίκουρον*, Theodoret. Man findet nämlich in ἐν δὲ εἰρήνῃ etc. den Gedanken: doch soll der christliche Theil alles thun, den Frieden zu erhalten und den heidnischen Theil zu tragen, — und knüpft entweder hieran den neuen Grund V. 16 (Rück., Olsh. al. nach Calvin), oder man betrachtet V. 15 als Parenthese (Grot. u. M.). Allein die parenthetische Beseitigung von V. 15 ist so willkürlich wie jene Wendung des Gedankens von ἐν δὲ εἰρήνῃ etc. contextwidrig. Was aber die Fassung von εἰ gleich εἰ μή betrifft, so kann εἰ allerdings nach den Begriffen der Ungewissheit dem Sinne von εἰ μή entsprechen (Thuc. 2, 53, 2. Krüger §. 65, 1, 8. Esth. 4, 14. 2. Sam. 12, 22. Joel 2, 14. Jon. 3, 9); allein der hiernach herauskommende Gedanke passt hier nicht zum Zusammenhang, weil in diesem das οὐ δεδούλωται die Pointe ist, welcher jene Fassung des εἰ nur zuwiderlaufen würde*). Ueberdies ist dieser Gebrauch von εἰ im N. T. nicht sicher nachweisbar, so oft er auch bei Classikern sich findet (s. bes. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 8. Anab. 3, 2, 22). — τί) ganz wie unser: „was weisst du, ob", so dass es dem Sinne nach gleich: wie, wiefern (Ellendt Lex. Soph. II. S. 823), also nicht Objectsaccusat. ist. Vrgl. τί οἴει, τί δοκεῖς Xen. Hier. 1, 15. Ueber das Futur. σώσεις vrgl. Stallb. ad Gorg. S. 249. Klotz ad Devar. S. 508.

V. 17. Εἰ μή) soll nach Grot. (zuletzt Holsten) eine Beschränkung von τί οἶδας einführen: „Illud quidem, quod dixi, non scis, sed hoc debes scire", oder genauer, da εἰ μή nicht gleich ἀλλά ist (s. z. Gal. 1, 7): nichts als die Pflicht weisst du u. s. w. Vrgl. Meyer, dritte Aufl. Allein diese Anknüpfung ist sehr hart und gezwungen, unpassend aber deshalb, weil V. 16 eine Erwägung zur weiteren Bestätigung des οὐ δεδούλωται enthält. Gerade die Gefahr, dass die vorher ausgesprochene Concession in liebloser Weise ausgebeutet

*) Eine Beschränkung des οὐ δεδούλωται, und zwar ganz allgemeiner Art, tritt erst mit εἰ μή etc. V. 17 ein.

werden könnte, forderte die Einschärfung des allgemeinen praktischen Grundsatzes, nach dem alle solche Verhältnisse zu beurtheilen sind*), der dann zum Folgenden überleitet (vrgl. auch Godet). So angesehen setzt εἰ μή ergänzend das Vorhergehende fort, das nicht bloss ein Hilfsgedanke ist, der mit dem folgenden in keinem logischen Verbande steht (Meyer), sondern ein Beleg für den Entscheid V. 15. Demnach ist etwa zu umschreiben: „Nicht geknechtet ist der vielmehr zum Frieden berufene Christ, zumal er nicht weiss, ob er den ungläubigen Theil retten werde; aber doch**) soll er nicht seine Freiheit leichthin und rücksichtslos gebrauchen, sondern dieselbe durch die Regel beschränkt wissen, dass jeder auf Grund des Willen Gottes in seiner Lebenslage das Heil erlangt hat". Vrgl. im wesentlichen Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Maier. Nach Pott soll εἰ μή durch χωρίζεται ergänzt werden; allein für den Nichttrennungsfall wäre die folgende Regel, zumal nach V. 12 f., sehr überflüssig. Vater und Rückert ergänzen σώσεις: „Wenn aber auch nicht, in jedem Falle gilt die allgemeine Regel". Dann müsste es εἰ δὲ καὶ μή heissen. Wollte man endlich εἰ μή zum Vorherigen ziehen (τινές b. Theophyl., zuletzt Hofm.): ob du die Frau retten wirst, ob (oder) nicht? so wäre zwar μή nicht entgegen (wie Rück. meint, welcher οὐ fordert; s. aber Hartung Partikell. II. S. 123); jedoch der Anhang wäre zum Sinn der beiden Fragen ganz ungehörig, da diese den Gedanken enthalten: du weisst ja gar nicht, ob u. s. w., wozu die Alternative nec ne nicht passt, daher auch Hofm. V. 16 zur abschliessenden Begründung der ganzen mit τοῖς δὲ λοιποῖς V. 12 beginnenden Weisung macht. Dies ist aber deshalb unmöglich, weil der erste Theil der für die λοιποί gegebenen Anweisung bereits mit γάρ V. 14 seine Begründung empfangen hat, und in Conformität damit nun auch das γάρ V. 16 seine begründende Beziehung nur auf den zweiten Theil jener Anweisung, welcher V. 15 enthalten ist, haben muss. — ἑκάστῳ

*) Gewiss hatte P. in der reichen Erfahrung seines Wirkens Grund genug zu dieser Vorsicht. Wie oft mochte bei den Bekehrungen zum Christentum mit der tiefen innerlichen Umwandelung ein Drängen nach Umänderung äusserer Verhältnisse sich verknüpfen! ein Verstossen gegen die praktische Regel: „qua positus fueris in statione mane" (Ovid. Fast. 2, 674), welche P. hier christlich ausdrückt.

**) Εἰ μή geht hier aus der üblichen exceptionellen (gleich πλήν, vrgl. Poppo z. Thuc. III, 1 S. 216; so Meyer) in die adversative Bedeutung über. Vrgl. Heinrici S. 197. Wegen des sich anschliessenden Hauptsatzes s. Buttm. neut. Gr. S. 308; über die LA. ἤ μή Tisch. VIII. Die Conjectur τί μή zerstört den Zusammenhang.

ὡς) gleich ὡς ἑκ., mit dem Nachdruck auf ἑκάστῳ. Vrgl. 3, 5. 10, 16. Rom. 12, 3. „Wie jedem der Herr zutheilte (seine äussere Lage verliehen hat), wie (d. i. ᾗ κλήσει V. 20) jeden Gott (zum Messiasreiche) berufen hat (s. V. 18. 20—22), demgemäss wandele er", d. i. nach Massgabe dieses äussern Verhältnisses (ohne also damit zu brechen und heraustreten zu wollen, V. 20. 24) richte er sein Verhalten, seine Lebensführung ein. ἐμέρισεν, bezieht sich nicht wie z B. Polyb. 31, 18. 3. 11, 28. 9. Lucian, Dial. Deor. 24, 1 (τὸ μεμερισμένον, vrgl. auch das classische ἡ εἱμαρμένη, sors attributa) Sir. 45, 20. 2. Makk. 8, 28. 4. Makk. 13, 18 auf die irdischen Lebensverhältnisse, nach welchen man z. B. mit dieser oder jener Person verheirathet, beschnitten oder unbeschnitten, Sclave oder Freier ist (Meyer, Godet), sondern kennzeichnet die Lebensstellung des Gläubigen als eine, in der ihm Gnade verliehen worden ist. Nicht die Lebenslage wird als eine zugetheilte bezeichnet, sondern weil die Gnade in der bestimmten äusseren Lage sich wirksam erwiesen hat, erhellt, dass dieselbe nicht leichtfertig zu verändern ist. So gebraucht P. stets das Activ von μερίζειν, das dazu hier ohne nähere Bestimmung steht vom Zutheilen aus Gnade (Rom. 12, 3 u. ö., vrgl. μερίς Act. 8, 21. Kol. 1, 12). Dieses μερίζειν ist Christus zugeschrieben, dem κύριος, der als das Haupt der Gemeinde jedem Gliede seinen Antheil am Reiche Gottes und seine Zugehörigkeit zu demselben vermittelt (12, 12), während das καλεῖν Gottes die Ratification dieser Zutheilung enthält. Demgemäss erklärt der Aor. ἐμέρισε die durch Christus vollzogene Thatsache, auf deren Vollendung und Dauer das Perf. κέκληκεν hinweist, wobei die Frage nach dem „logischen" Verhältnisse von καλεῖν und μερίζειν nicht berührt wird. Beides drückt dieselbe Wahrheit unter verschiedenen Gesichtspunkten aus; das μερίζειν ist nicht von dem καλεῖν so zu trennen, dass es jenseits und diesseits der Berufung liegen könne oder auch in einer Veränderung der zur Zeit der Berufung stattgehabten Situation bestehe (Hofm.), oder dass jenes das μέρος, die zugetheilte äussere Lage sei, in der die Berufung zum Heil erfolge (Meyer); seine die Entwickelung beherrschende Bedeutung wird dem V. 17 ausgesprochenen Grundsatze nur gewahrt, wenn derselbe den reinen Ausdruck der Unabhängigkeit des Christenstandes von der äusseren Lage, die im Folgenden sogleich näher beleuchtet wird, giebt. Vrgl. Harless und Reiche, comm. crit. I S. 174 f., der etwas unbestimmt den Sinn wiedergiebt: „in qua vitae externae sorte ac statu (ὡς cf. V. 18) cuique dominus beneficiorum suorum quasi partem tribuit". Hierbei

ausschliesslich an das Heil im zukünftigen *αἰών* zu denken, ist weder durch den Zusammenhang noch durch die Parallelstellen angezeigt. — Die von Hofm. vorgeschlagene Ergänzung zu *ἐμέρισε: περιπατεῖν* ist wie jede andere überflüssig. — *καὶ οὕτως* etc.) Wichtigkeit dieser Vorschrift, welche Paulus nicht etwa bloss für die besonderen korinth. Verhältnisse gebe, sondern u. s. w., *ἵνα τῷ ἔχειν καὶ ἄλλους κοινωνοὺς προθυμότεροι περὶ τὴν ὑπακοὴν διατεθῶσι*, Theophyl. — *διατάσσ.*) ich ordne an, verfüge, 11, 34. 16, 1. Bemerke dieses Zeugniss apostolischer Auctorität.

V. 18—24*). Theodoret: *Εἶτα συνήθως ἀπὸ τοῦ προκειμένου εἰς ἕτερα μεταβαίνει πᾶσι νομοθετῶν τὰ κατάλληλα.* — P. giebt nicht bloss eine beispielsweise Erläuterung dieses Grundsatzes (Meyer), sondern eine durch die Gemeindelage bedingte erweiterte Anwendung desselben. (Heinrici S. 198 f.). — Die Vordersätze in der rednerisch nachdrücklichen Form des hypothetischen Indicat., hier und V. 27 ohne Frage. S. Bernhardy S. 385. Kühner II. S. 985. — *μὴ ἐπισπάσθω*) „ne sibi attrahat sc. praeputium". Hesych.: *μὴ ἑλκυέτω τὸ δέρμα.* Eine bei den spätern Juden (1. Makk. 1, 15 u. dazu Grimm, Joseph. Ant. 12, 5, 1) häufige chirurgische, von Celsus 7, 25, 5 (vrgl. Wetstein) näher beschriebene Operation, durch welche wieder eine Art Vorhaut erzielt wurde, — veranlasst nicht bloss beim Uebertritte zum Heidentum, sondern auch aus Scham oder Furcht vor heidnischen Blicken, von denen man (etwa in Bädern oder sonst) nicht als beschnitten bemerkt sein wollte. Bei Christen konnte dies besonders aus Scheu vor heidenchristlichen Augen vorkommen. S. Groddeck in Schoettg. Hor. 1159 f. Lightf. S. 194. Lübkert in d. Stud. u. Krit. 1835. S. 657. Solche Personen hiessen מְשׁוּכִים (Buxt. Lex. Talm. S. 1274), recutiti. — *ἐν ἀκροβ.*) Vrgl. Rom. 4, 10.

V. 19. Vrgl. Rom. 2, 25 f. Gal. 5, 6. 6, 15. Auf christlichem Standpunkte kommt nichts darauf an, ob man beschnitten ist oder nicht; vrgl. 8, 8. — *ἀλλὰ τήρησις ἐν-*

---

*) Zur Textkritik: V. 18: Statt des zweiten *τίς ἐκλήθη* haben Lachm., Rück., Tisch., Wesc.-Hort *κεκληταί τις* nach ℵAB; so auch mit Umstellung D*FG. Die rec. ist wohl durch Augenfehler aus dem ersten Gliede herübergenommen. — Diesen Abschnitt von V. 17 an als spätere Einschaltung auszumerzen, hat der holländische Theologe Straatmann und nach ihm Baljon versucht. Die Erklärung führt den Beweis, dass derselbe ebenso zur Erledigung der einschlägigen Fragen gehört, wie zu Cap. 9 der Abschnitt V. 19—24.

τολ. θεοῦ) sondern Beobachtung der Gebote Gottes, sc. τὰ πάντα ἐστι, wie 3, 7. Stallbaum zu Plat. rep. 366 D. Der Glaube, der durch die Liebe thätig ist (Gal. a. a. O.), ist nach christlicher Idee hiervon nicht verschieden (Rom. 13, 8). Billroth's Fassung: „an sich ist sowohl Beschneidung als Nichtbeschneidung indifferent; dergleichen hat nur Werth, insofern es eine Beobachtung der Gebote Gottes ist", — ist falsch, da nicht auch ἡ ἀκροβ. unter τήρ. ἐντ. θεοῦ subsumirt werden kann.

V. 20. Nach den angeführten Fällen eine nachdrückliche Wiederholung der Regel. Vrgl. V. 24. — ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη) Oft hat man κλῆσις von dem äussern Lebensverhältnisse, wie unser: „Beruf" gefasst (Schol. Matthaei, Calvin al.) und nach ächt attischem Gebrauche (Stallb. ad Plat. Phaed. S. 76 D. Kühner ad Xen. Mem. 2, 1, 32) ἐν vor ᾗ ergänzt. So noch Rück. Dionys. Hal. Ant. 4, 18, der κλῆσις ausdrücklich dem Lat. classis, Bürgerabtheilung, nach der richtigen Herleitung dieses technischen Namens aus dem Griechischen, gleichsetzt, bietet dafür eine Analogie, insofern κλῆσις auch da nicht den Act, sondern das Ergebniss von καλεῖν ausdrückt (vrgl. ἕξις von ἔχειν u. a.). Meyer wendet dagegen ein, dass der ständige Sinn von καλεῖν und κλῆσις im N. T. diese Erklärung verwehre. Es müsse hier heissen: „in der Berufung (zum Messiasreiche), durch welche er (ᾗ Dat. instrum., 2. Tim. 1, 9) berufen wurde". Dann aber setzte P., abgesehen davon, dass von einem Verbleiben in der Action eines andern (Gottes) doch nur sehr uneigentlich gesprochen werden könnte, wenig folgerecht die äussere Lage, das ὡς beim καλεῖν (V. 17), gleich mit der Berufung, während er doch gerade aus der Trennung beider argumentirt: weil die äussere Lage und der bisherige Stand für den Berufenen an sich indifferent ist, soll man sie um der Berufung willen nicht zu ändern streben. Jene hat, mag sie sein welche sie wolle, durch das καλεῖν ihre Weihe bekommen. So ist vermöge des καλεῖν die Lage des καλούμενος eine κλῆσις, d. h. ein christlich gewertheter Stand geworden, den zu verlassen nunmehr kein Anlass vorliegt. Der ntl. Sprachgebrauch, wenn von einem solchen bei κλῆσις überhaupt geredet werden darf, schliesst diese Erklärung mit nichten aus, da 1, 26 u. 7, 20 die einzigen Stellen sind, in denen die Beziehung des Begriffs auf die Berufung zum Heil nicht durch eine nähere Bestimmung (Rom. 11, 29. Phil. 3, 14. 2. Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2. Petr. 1, 10) oder durch den Zusammenhang (Eph. 1, 18. 4, 1. 4) gesichert ist. Der Zu-

sammenhang u. St. stützt dieselbe, denn V. 24 ist die Wendung *ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη* in folgender Form aufgenommen: *ἐν ᾗ ἐκλήθη, ἐν τούτῳ..* Dem Sinne nach richtig erklärt auch Theophyl.: *ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὢν ἐπίστευσεν, ἐν τούτῳ μενέτω.* Wenn er aber hinzufügt: *κλῆσιν γὰρ τὴν εἰς τ᾽ν πίστιν προσαγωγήν φησι*, so verwirrt er die Argumentation des Ap. Das nachdrückliche *ἐν ταύτῃ* (6, 4) blickt auf das verkehrte Trachten nach anderen Verhältnissen, durch welche eine andere *κλῆσις* sich darstellen würde, wie z. B. durch das *ἐπισπᾶσθαι* ein *ἐν ἀκροβυστίᾳ* Berufensein u. s. w.

V. 21. *Μή σοι μελέτω*) es mache dir kein Bedenken, sei dir einerlei. Sap. 12, 13. Mark. 4, 38 al. Schon Hom. Il. *β*, 338. *κ*. 92. Plat. Phaed. S. 95 B. Tim. S. 24 B. Was ihm keinen Kummer machen solle, ergiebt der unmittelbare Context, nämlich als Sclave berufen zu sein, nicht wie Hofm. einlegt: zur lebenslänglichen Sclaverei verurtheilt zu scheinen. — *ἀλλ᾽ εἰ καί* etc.) „sondern, wenn du auch im Stande bist frei zu werden, benutze es vielmehr", nämlich als Sclave berufen worden zu sein; mache vielmehr (statt frei zu werden) Gebrauch von deiner bisherigen Lage, indem du dem Sclavenstande treu bleibst. Vrgl. V. 20. So im Wesentlichen Chrys., Cyrill., Theodoret, Theophyl., Oecum., Photius, — Camerar., Estius, Wolf, Bengel — de Wette, Osiand., Maier, Ewald*), Baur (in d. theol. Jahrb. 1852 S. 26 f.), Weiss bibl. Theol. S. 388. Das *ἀλλά* ist weiter nichts als „sondern", dem vorherigen *μή σοι μελ.* entsprechend, und *εἰ καί* etsi (Herm. ad Viger. S. 832. Stallb. ad Plat. Apol. S. 32 A. Bäuml. Partik. S. 151), so dass es den Sinn „wenn selbst, wenn sogar" ausdrückt, der Nachdruck aber im Bedingungssatze durch *καί* auf *δύνασαι* fällt. Aber Syr. („elige tibi potius quam ut servias") und die meisten Neueren ergänzen mit Erasm., Luther, Castal., Beza, Calvin, Grot., Corn. a Lap. u. V. (erwähnt auch schon von Chrys., zuletzt ausführlich vertheidigt von Godet) zu *χρῆσαι*: *τῇ ἐλευθερίᾳ;* Paulus rathe, sich des Freiwerdens noch lieber zu bedienen. Sprachlich unrichtig, weil *καί* im Wege steht**), und dem Zusammenhange zu-

*) welcher jedoch *χρῆσθαι* sich nutzen lassen, d. i. abhängig sein erklärt; ohne nachweislichen Sprachgebrauch. Ueber *χρῆσθαι* ohne Objects-Dativ s. Stallb. ad Plat. Rep. S. 452 C. 489 B.

**) Wie hat man sich mit diesem *καί* gewunden und gemüht! Billr.: es bedeute ein Hinzukommen: „aber auch das ist nicht zu leugnen, dass, wenn du frei werden kannst u. s. w." Rück.: *καί* sei steigernd und eigentlich (?) zu *ἐλεύθ.* gehörig: „aber wenn du gar frei

wider, da Paulus seinem dreimal Gebotenen: jeder bleibe u. s. w. selbst entgegen wäre. Der besonders von Rückert sehr unhermeneutisch betonte Grund, die alte Fassung sei dem Geiste des Apostels zuwider, ist unhaltbar, da vielmehr der bei der erwarteten Nähe der Parusie doch verhältnissmässig nur unwichtige und kleinliche Rath, die Gelegenheiten zum Freiwerden zu nützen, der erhabenen Idee des Ap., alle seien einer in Christo (Gal. 3, 28. 1. Kor. 12, 13. Kol. 3, 11), in Christo sei der Sclave frei und der Freie Sclave (V. 22) — durchaus nicht entsprechend ist, wie denn auch V. 22 eine Begründung von V. 21 nur nach der altherkömmlichen Erklärung des Chrys. etc. von *μᾶλλον χρῆσαι* sein kann. Uebrigens trägt jene Idee der wahren christlichen Gleichheit die Abschaffung der Sclaverei im Keime in sich; letztere ist eine reine Frucht der ersteren. Das christlich sittliche Bewusstsein in dieser Beziehung ist nicht über den Standpunkt des P. hinausgeschritten (Baur), sondern ist nur eine weitere Entfaltung desselben Princips, welches er mit Rücksicht auf die bestimmten Verhältnisse seiner Zeit ausspricht, indem er den zukünftigen Einfluss derselben auf die Abstellung des Sclaventums bei der Erwartung der nahen Weltumwandlung, die für alle Gläubigen die herrliche Freiheit der Gotteskinder bringe, nicht in nähere Erwägung zu ziehen veranlasst war. Er liess daher, wie überhaupt die bürgerlichen Verhältnisse, so auch das Sclavenwesen unangegriffen, bat nicht einmal für Onesimus im Briefe an Philem. die Freiheit, leitete aber die Idee der christlichen Liebe, Einheit und Gleichheit (12, 13. Gal. 3, 28. Eph. 6, 8. Philem. 16. Kol. 4, 1) hinein, — eine Idee, deren Consequenz nothwendig das Aufhören der Sclaverei ist. Beachte dabei, dass er eine an sich erlaubte Vertauschung der Sclaverei mit der Freiheit nicht verbietet;

---

werden kannst u. s. w.“ Olsh.: in *καλεῖσθαι* liege die geistige Freiheit beschlossen, und von diesem Gedanken aus fahre Paulus fort: „aber wenn du auch zur geistigen Freiheit noch die leibliche gewinnen kannst, so thue das lieber“. Im Wesentlichen so selbst Neand. Aber nach Billr. musste *καί* vor *εἰ*, nach Rück. u. Olsh. vor *ἐλεύθ.* stehen, und des letztern Wendung ist nur eine Probe, wie man aus allem alles herausdrehen kann, wenn man — will. Hofm. lässt *καί* die Wirklichkeit (vrgl. zu V. 11) im Gegensatze zum blossen Wunsche betonen, welcher Wunsch aber erst durch irrige Erklärung von *μή σοι μελέτω* herbeigezogen wird. Derselbe meint gar, nach uns. Fassung hätte P. *καὶ εἰ* schreiben müssen. Er konnte beides schreiben und würde bei *καὶ εἰ* „selbst in dem Falle wenn“ gedacht haben; er hat aber *εἰ καί* (wenn du sogar im Stande bist u. s. w.) gedacht und darum nichts anderes geschrieben, letzteres so wenig widersinnig wie ersteres. Godet: un fait nouveau (*καί*) se présente, qui donne un nouvel aspect à la chose.

aber er widerräth sie, damit nicht irdisches Trachten das christliche Leben binde. Ueber die im Princip rechtslose aber praktisch nicht unfreie Stellung der Sclaven im Altertum vrgl. Marquardt, Handb. der röm. Altert. Bd. V S. 16 f. 196 f. Heinrici in der Z. f. W. Th. 1877. I. S. 102 f.

V. 22. „Denn der christgewordene Sclave ist ein Freigelassener Christi; gleicherweise auch (*ὁμοίως καί* führt die ebenmässig auch hier stattfindende Umkehrung der Verhältnisse ein) ist der Freie, wenn er Christ geworden, ein Sclave Christi". Jene ethische Freiheit (vrgl. Joh. 8, 36) und diese ethische Sclaverei sind freilich wesentlich identisch (Rom. 6, 16 f. Eph. 6, 6. Kol. 3, 24); aber Paulus giebt zur Begründung seiner Ermahnung V. 21 hier einen doppelten Gesichtspunkt der Sache an: Der christliche Sclave soll sein Verhältniss zu Christo als das eines *ἀπελεύθερος Χριστοῦ* *), und das des Freien als das eines *δοῦλος Χριστοῦ* erkennen. Dies wird ihm dazu dienen, nicht etwa (wie Hofm. trotz des V. 24 wiederholt verlangten *μένειν* unlogisch einträgt) das Verbleiben im Sclavenstande für unnöthig zu erachten, sondern im Gegentheil zufrieden zu bleiben in seinem Stande und des Freiwerdens sich nicht gelüsten zu lassen. — *ὁ ἐν κυρίῳ κλ. δοῦλ.*) der im Herrn berufene Sclave, d. i. der Sclave, welcher die christliche Berufung empfangen hat. Diese ist nämlich nicht, wie irgendwelche andere *κλῆσις*, ausser Christo, sondern in ihm geschehen, als in dem unterscheidenden Elemente, worin sie ihre specifische Bestimmtheit hat. Gerade hier hinzugesetzt ist das sich von selbst verstehende *ἐν κυρίῳ*, weil es mit dem folgenden *κυρίου* nachdrücklich correlat sein sollte. Ein Gegensatz zum irdischen Herrn (Hofm.), wie Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. 4, 1 liegt hier gänzlich fern. — *ἀπελεύθερος* mit Genit. ist hier nicht im gewöhnlichen Sinne libertus alicujus, freigelassener Sclave jemandes; denn der bisherige Herr war die Sünde (6, 20); sondern nur: ein Christo angehöriger Freigelassener (vrgl. *κλητοὶ Ἰησοῦ X.* Rom. 1, 6), nämlich nachdem ihn Christus aus eines andern Dienst befreit hat (vrgl. Ignat. Rom. 4). Dies verstand sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst.

V. 23. Für einen Preis (s. z. 6, 20) wurdet ihr (meine Leser überhaupt) gekauft (nämlich von Christo zu seinen Sclaven); werdet (also) nicht Sclaven von Menschen, d. i. machet euch nicht, statt von Christi Willen und Dienst euer

*) so dass „*εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος*", Soph. Fragm. 677. Dind.

Verhalten bestimmen zu lassen, von dem abhängig, was Menschen von euch wollen und fordern. P. will hievon die Anwendung gemacht wissen auf die in der Gemeinde vorgekommene verkehrte Unterwürfigkeit gegen solche, welche wollen, dass man ihnen zu Gefallen auf ihre Anreizungen und Vorspiegelungen hin seine bürgerlichen Verhältnisse und sonstigen hergebrachten Lagen abbrechen und ändern solle. Diese bestimmtere Tendenz der an sich allgemeinen Warnung wird durch V. 24 an die Hand gegeben. Dergleichen Zumuthungen und Verführungen, zum Theil etwa in schwärmerischer Ueberspannung, müssen allerdings in Korinth unter Umständen, die wir nicht näher kennen, vorgekommen sein, weil sonst der ganzen ausführlichen Mahnung V. 17—24 die concrete Unterlage fehlen würde. Viel zu unbestimmt ist's daher, wenn Chrys. u. Theophyl. meinen, P. verbiete überhaupt Menschengefälligkeit und Folgsamkeit gegen unsittliche Forderungen, — und Theodoret, er befehle, *μὴ δουλοπρεπὲς ἔχειν φρόνημα*. Zu allgemein auch Osiand. u. Neand. („jede Art verkehrter Abhängigkeit"). Dass *ἀνθρώπων* den Paulus, Kephas, Apollos u. s. w. meine (Rück.), und dass wesentlich dasselbe zu denken sei, was 3, 21 mit *μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις* gesagt war (Hofm.), liegt nicht in dem Zusammenhange V. 17—24.

V. 24. Zum Schlusse der ganzen Digression noch einmal der entscheidende und allgemein geltende Grundsatz für die Beurtheilung des christlichen Berufs (*ἐν ᾧ* etc.: in welchem Verhältnisse, in welcher äussern Lage u. s. w.), und zwar mit der religiösen Verstärkung: *παρὰ θεῷ*, welches jenes *ἐν τούτῳ μένειν* nach seinem religiös sittlichen Charakter bezeichnet; jenes äussere Verbleiben soll so sein, dass man dabei innerlich bei Gott (dem Berufenden) verbleibt, welches ethische Verhältniss der Gemeinschaft durch *παρά* örtlich versinnlicht ist („a Deo non recedens", Estius). Vrgl. Theophyl., welcher jedoch speciell auf unsittlichen Gehorsam gegen die Herren bezieht, Rück., Neand., Osiand.; de Wette beschränkt den Sinn auf das christliche Sclavenverhältniss V. 22, was nach dem allgemeinen V. 23 nicht angeht. Die gewöhnliche Fassung: „coram Deo" (Calvin), „Deo inspectante" (Grot.), das wäre: „perpetuo memores, vos in ejus conspectu versari" (Beza, vrgl. de Wette), würde dem gangbaren Ausdrucke *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* entsprechen. Nach Hofm. soll *ἐν ᾧ* und *ἐν τούτῳ* auf Christum gehen (vrgl. V. 22); die Berufung sei in Christo zu Gott geschehen, und so solle jeder in Christo (in dessen mittlerischer Begründung) sein Bleiben

haben bei Gott. Vor dieser Missdeutung hätte schon die völlige Conformität von V. 24 mit V. 20 bewahren sollen. Ueberdies geschieht die Berufung von Gott nicht zu Gott, sondern zum Reiche Gottes (vrgl. z. 1, 9).

V. 25—40. Erwiderung auf weitere Anfragen des Gemeindeschreibens. Von Ehelosigkeit, Verheirathung der Jungfrauen und Wiederverheirathung*). *Δέ*) zu einem neuen Abschnitte überführend.

---

*) Zur Textkritik: V. 28. *γήμῃς*) ℵBP: *γαμήσῃς*. Da A. *γαμήσῃ* hat und DEFG das glossematische *λάβῃς γυναῖκα*, so ist für *γαμήσῃς* (Lachm., Tisch., Westc.-Hort) die Auctorität überwiegend; *γήμῃς* entstand aus dem Folgenden. — V. 29. (vrgl. Reiche I. S. 178 f.). Nach *ἀδελφοί* hat lect. rec. *ὅτι*, gegen ℵABKL Minusk. Syr. p. Vulg. Eus. al. Exegetischer Zusatz. — Für die unzureichend beglaubigte lect. rec.: *τὸ λοιπόν ἐστιν* haben FGH Vulg. Tert. Ambrstr. al. *ἐστὶ λοιπόν ἐστιν*, ℵABD* (*ἐστι λοιπον*), Pesch. Copt. Arm. griech. u. syr. KV. *ἐστὶ τὸ λοιπόν*. Letztere LA. ist daher mit Lachm., Tisch., Westc.-Hort vorzuziehen. Ueber die Interpunction entscheiden innere Gründe. — V. 31. *τῷ κόσμῳ τούτῳ*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort *τὸν κόσμον*, nach ℵAB auch D*FG 17, welche aber *τοῦτον* zusetzen. Der Dativ ist Correctur nach dem gewöhnlichen Gebrauche, *τοῦτον* (*τούτῳ*) aber Zusatz aus dem Folgenden. — V. 32. 33. 34. *ἀρέσει*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *ἀρέσῃ*, nach ℵABCDEFG 21. 46. Eus. al. — (Vrgl. Reiche I. S. 184 f.) Die lect. rec.: *μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου . . .* Dafür ℵABDgr.*P Minusk. Vulg. Syr. sch. Euseb. Hieron. *καὶ μεμέρισται*, ferner ℵABDcFGP al. Vulg. Pesch. Euseb. Theod. Cyp. (sic et mulier): *καὶ ἡ γυνή*, wozu ℵ*A*BFP Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. *ἡ ἄγαμος* fügen. Ebenso erhält *παρθένος* den Zusatz *ἡ ἄγαμος* in ℵADEF Pesch. KV. (vielleicht mit Rücksicht auf die Führung einer jungfräulichen Ehe V. 29), während derselbe in BP Minusk. Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. wegfällt. Die Citate der KV. schwanken übrigens ebenso wie die LA. der Cod. Vrgl. Hieron. adv. Jovin. 1, 7 b. Tisch. VIII. Aus dem beigebrachten Material ergiebt sich als bestbeglaubigte Textgestalt: *καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος* (*ἡ ἄγαμος*) *μεριμνᾷ . . .* (So mit Beibehaltung des zweiten *ἡ ἄγαμος* Lachm., Rück., ohne dasselbe Westc.-Hort). Ueber die Beziehung der Glieder hat die Exegese zu entscheiden. — *τὰ τοῦ κόσμου*) fehlt nur bei B. und b. Tert., was aber Buttm. (Stud. u. Krit. 1860. S. 370) billigt. — V. 37. *ἑδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ*) Lachm., Tisch., Westc.-Hort: *ἐν τῇ καρδ. αὐτοῦ ἑδραῖος*, welches entschieden bezeugt wird, wogegen die Auslassung von *ἑδρ.* (welche Griesb. billigt) und von *αὐτοῦ* unzureichend beglaubigt ist. Was namentlich das bei FG It. Aeth. Arm. fehlende *ἑδραῖος* betrifft, so erschien es als nach *ἑστηκεν* dem Sinne nach entbehrlich und wurde desshalb weggelassen. — *αὐτοῦ τοῦ*) ist nach 67** Euthal. getilgt von Lachm.; Tisch., Westc.-Hort lesen dafür *ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ τηρεῖν.* Dafür ℵABP; für die lect. rec. DEFGKL It. Vulg. Basil. Theod. al. Letztere ist daher überwiegend beglaubigt, zumal für *ἰδίᾳ* statt *αὐτοῦ* in dem vorhergehenden *ἰδίου θελήματος* sich eine Veranlassung darbietet. — Statt *ποιεῖ* haben (wie auch das zweite Mal V. 38) ℵAB

— *παρθένων*) Jungfrauen, ist nicht mit Theodor. Mopsv., Bengel, Seml., zuletzt Ewald von den Ledigen beiderlei Geschlechts, Junggesellen und Jungfrauen, zu fassen, was wider den gewöhnlichen Sprachgebrauch ist (s. V. 34. 36. 37); denn an Stellen wie Apoc. 14, 4, Oecum. Quaest. Amphil. 188, Nonn. Joh. 19, 26, Fabric. Pseudepigr. V. T. II. S. 92. 98, auch Arist. Eq. 1302 ist es „jungfräulich", und die Bedeutung Junggeselle im eigentlichen Sinne ist bei Griechen mindestens sehr zweifelhaft. Auch ist nicht von einer besonderen Klasse gottgeweihter Jungfrauen die Rede (Orig., Hieron. adv. Jov. 1, 7 u. a. KV., vrgl. darüber Edwards). — *γνώμην*) Ansicht, Gutachten. Es unterscheidet sich als subjectiver Rathschlag von *ἐπιταγή*, dem Befehl der zustehenden Auctorität. Daher bezeichnet es auch die Anträge, welche in den Versammlungen, bei denen die Entscheidung stand, gestellt wurden. Zu *γνώμ. δίδωμι* (2. Kor. 8, 10) s. Beisp. b. Heinrici S. 204. Kypke II. S. 205 *). — *πιστός*) zuverlässig, d. i. vertrauenswürdig (4, 17. 1. Tim. 4, 9), weniger zutreffend erscheint das allgemeine treu (im Dienste Christi; so Rück., Ewald), am wenigsten die Deutung gläubig, wie Hofm., Holsten will. Dass Paulus ein *ἀξιόχρεως σύμβουλος* ist (Theodoret), verdankt er der Erbarmung Christi, indem er sich bewusst ist, ohne die gnadenreiche apostolische Berufung, Erleuchtung und Hülfe Christi würde ihm jene Eigenschaft, durch welche seine *γνώμη* ihr Gewicht erhält, abgehen. Vrgl. auch V. 40. Gal. 1, 15. Daher: *ὡς* (quippe) *ἐλεημένος* etc. Godet construirt ohne exegetischen Untergrund aus dieser Stelle einen Unterschied zwischen specifisch apostolischer und allgemein christlicher Inspiration.

V. 26. Bei der Ausführung seines Thema's de virginibus verfährt Paulus so, dass er bis V. 35 zunächst im allgemeinen

---

6. 17. Copt. *ποιήσει*, was Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort aufgenommen haben. Aber beim Mangel innerer Gründe sind diese Zeugen, da ihnen die occidental. Msc., die Väter und fast alle Verss. abgehen, zu schwach. — V. 38. *ὁ ἐκγαμίζων*) Lachm., Tregell.: *ὁ γαμίζων τὴν παρθένον ἑαυτοῦ*, Rück., Tisch., Westc.-Hort *τ. ἑαυτ. παρθ.* nach ℵ*ABDEFG Min. KV. Die entscheidende Bezeugung wird durch die Vermuthung einer Glossirung des Textes (Meyer, Godet) nicht entkräftet. — Statt *ὁ δέ* lies *καὶ ὁ* nach entscheid. Zeugen mit Griesb., Lachm., Tisch., Westc.-Hort; der Gegensatz veranlasste *ὁ δέ*. — V. 39. Nach *δέδεται* hat d. lect. rec. *νόμῳ*, gegen ℵ*ABD*Fa Minusk. u. v. Vers. u. Väter. Aus Rom. 7, 2, was jedoch Reiche bezweifelt.

*) Diese Stelle wird zur Stütze der Lehre von den consilia evangelica im Unterschiede von den praecepta legis von der katholischen Dogmatik missbraucht. Vrgl. dazu Conf. Aug. art. 28, 54. Luther Catech. maj. § 197.

beiden Geschlechtern das Ledigbleiben räth, und dann erst ausschliesslich von den Jungfrauen handelt bis V. 38. — *οὖν*) also, führt dem V. 25 Gesagten zufolge nun die *γνώμη* ein. — *ἀνθρώπῳ*) geht, wie die weitere Ausführung V. 27 f. beweist, nicht etwa bloss auf die Jungfrauen (Hofm.), von denen es ohnehin ein ungeschickter Ausdruck wäre*), ob er aber beide Geschlechter meine oder, wie V. 1 nur den Mann, hängt von der Erklärung des schwierigen Satzes ab. — *οὕτως*) so, wie er ist. So zu sein, wie man ist, erachtet Paulus für angemessen und heilsam (*καλόν* wie V. 1), nicht schlechthin und an sich, sondern weil die Parusie nahe, noch näher also die derselben vorangehenden allgemeinen Calamitäten seien, die dolores Messiae, חבלי משיח (s. z. Matth. 24, 3), die durch eine Veränderung der Lage vermehrt werden müssen. Diese sind die einstehende (3, 23), d. i. die bereits im Eingetretensein begriffene, unmittelbar bevorstehende Noth. Vrgl. 2. Thess. 2, 2. Matth. 24, 19. Die Verfolgungen (Pott, Hofm. nach Aelteren) sind nur ein Theil derselben. Daher ist auch *ἐνεστῶσαν* nicht in ausschliesslichem Sinne gegenwärtig zu nehmen, wie 3, 22. Rom. 8, 38. Die ehelichen Sorgen und Leiden aber (Schulz nach Theophyl. u. M.) sind gar nicht gemeint (s. V. 39 f.), wogegen schon *θλίψιν* V. 28 u. V. 31 zeugt. Vrgl. vielmehr *τῇ ἐνεστώσῃ ἀνάγκῃ* 3. Makk. 1, 16: der eingetretenen Noth, u. s. überh. z. Gal. 1, 4. — Die Structur bietet dadurch Schwierigkeit, dass das 2te Versglied, das als Grundangabe für das erste zu fassen am nächsten liegt, keinen Grund, sondern eine Wiederholung enthält, wenn *ὅτι* „dass" heisst. Meyer, der so erklärt, hält die Aussage für anakoluthisch, so dass *τοῦτο*, zu *νομίζω* gehörig, das folgende *καλὸν ὑπάρχειν οὕτως εἶναι* vorbereite (vrgl. z. Rom. 2, 3 u. Kühner II, 566, 3), dann aber *ὅτι καλόν* etc. die Inhaltsangabe des *νομίζω*, statt sie einfach mit *ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι* zu vollenden, noch einmal, und zwar mit *ὅτι*, welches statt der Infinitivstructur eintritt, von vorne anhebe. Es sei eine offenbare Verwirrung des Ausdrucks, in welche P. zumal beim Dictiren gerathen konnte, indem er nach der Grundangabe *διὰ τ. ἐνεστ. ἀνάγκ.* ausser Acht liess, dass er bereits *καλὸν ὑπάρχειν* gesagt hatte. Daher sei es auch natürlicher, *διὰ τ. ἐνεστ. ἀναγκ.* mit dem Vorangehenden, als hyperbatisch mit *ὅτι* etc. (Ewald, Hofm.**)) zu verbinden.

---

*) *ἄνθρωπος* als Femin. entspricht bekanntlich bei Griechen gewöhnlich unserm gemeinen Ausdruck: „das Mensch".

**) Ausserdem nimmt Ewald *τὸ οὕτως εἶναι* „dass es also sei", was auf die folgende Vorschrift *δέδεσαι* etc. gehe.

Er übersetzt: „Mein Erachten also ist dies, dass es gut sei wegen der einstehenden Noth, — dass es gut sei [erachte ich] einem Menschen, in solcher Lage zu sein“ (Edwards). An und für sich ist jedoch die Annahme einer solchen Verwirrung in einem so kurzen Satze unwahrscheinlich und bei P. ohne Analogie. Ausserdem lässt sich aus *διὰ τῶν παρθένων* V. 25 keineswegs kurzweg folgern, das allgemeine *τὸ οὕτως εἶναι* müsse unverheirathet sein bedeuten; denn man erwartet ja gerade für die *παρθένοι* einen bestimmten Rath. Diese Anforderung wird auch durch Holsten's Deutung nicht erledigt, welcher in *τοῦτο* einen Satz vertreten sieht, welcher dann mit dem explicativen *ὅτι* eingeleitet sei und durch die Sentenz: *καλὸν ὑπάρχει διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* beurtheilt werde. Eher wird man ihr gerecht, wenn einmal das zweite *ὅτι* als dem *τοῦτο* correspondirendes Relativpronomen zu verstehen ist, was sprachlich erlaubt ist (Winer S. 45. 46), sodann in diesem Relativsatz ein Rückweis auf die Maxime V. 1 liegt. Derselbe ist hier, wo P. wiederum an die Anfrage der Gemeinde anknüpft (*περί*) nicht auffällig. Danach ist zu übersetzen: „Ich meine also, dies sei heilsam (den Jungfrauen) um der bevorstehenden Noth willen, was einem Manne (Menschen) heilsam ist (V. 1), nämlich so sich zu verhalten“. *Ἄνθρωπος* bezieht sich dann nur auf das männliche Geschlecht. So im wesentl. Heydenreich. Nahe kommt auch de Wette, der *τοῦτο* gleich *παρθένον εἶναι* und dann *ὅτι* „weil“ erklärt: „weil es überhaupt dem Menschen gut ist, unverheirathet zu sein*)“. Jedoch das „überhaupt“ wäre eingetragen und würde doch nothwendig zu sagen gewesen sein, da ohne dasselbe der Beweis als ein idem per idem herauskommt. Aber auch die Meyer zunächst entgegengestellte Fassung leidet an der Schwierigkeit, dass V. 27 sich nicht anschliesst. Denn derselbe wäre nach den vorigen Erörterungen zwecklos und überflüssig, wenn er einer Missdeutung zu Gunsten der Ehescheidung vorbeugen sollte; daher greift Meyer auch zu der Ausflucht, in ihm nur eine „als Cautele hierhergehörige Regel“ zu finden. All dies wird vermieden und der Zusammenhang klar, wenn *τὸ οὕτως εἶναι* allgemein die Lage, in der sich jeder der in Betracht kommenden eben befindet, kennzeichnet, so dass P. nicht bestimmt die Ehelosigkeit anräth, sondern das Festhalten des bestehenden Verhältnisses. Demgemäss hält er dafür,

*) Vrgl. Erasm., Castal., Calvin, Godet. Auch Beza stimmt damit in der Erklärung von *τοῦτο*, nimmt jedoch *ὅτι καλόν* etc. wiederaufnehmend.

V. 27, die Verlobten sollen verlobt und die Ledigen ledig bleiben. Denn ἄγαμος ist der übliche Ausdruck für den Verlobten; das Verlöbniss aber hatte bindende Kraft (vrgl. Pauly, RE. Matrimonium), und γυνή heisst mit nichten bloss Ehefrau; dazu kommt erst der folg. V. auf die Eheschliessung zu sprechen. (Gegen Meyer. S. auch Ewald u. Hofm.) — γυναικί) Dativ. communionis wie Rom. 7, 2 und sonst. — λέλυσαι) nicht: ein Geschiedener bist du (Mosh., Seml.), sondern: los, ledig, unabhängig bist du von einem Weibe. Vrgl. Xen. Cyr. 1, 1, 4, wo λελύσθαι ἀπ' ἀλλήλων gleich αὐτόνομα εἶναι ist. — Die Structur ist wie V. 18.

V. 28. Οὐχ ἥμαρτες) Falls du aber auch geheirathet haben wirst, so hast du damit nicht gesündiget. Vrgl. Matthiae S. 1203. Buttm. neut. Gr. S. 172. Es ist der gnomische Aorist. Unrichtig auch hier (vrgl. z. V, 11) Hofm.: ἐὰν δὲ καί sei: wenn aber bereits wirklich. — γήμῃ ἡ παρθ.) Hier, wie 1. Tim. 5, 11 steht γαμεῖν zwar vom Weibe (s. z. V. 39), aber nicht sprachwidrig, da kein Accus. dabei steht. Vrgl. Fritzsche ad Marc. S. 424. — τῇ σαρκί) nicht im ethischen Sinne, sondern (vrgl. Gal. 4, 13) für den materiell sinnlichen Theil des menschlichen Wesens. Solchen Leiden (Hunger, Blösse, Krankheit, Misshandlung, Vertreibung u. s. w.) ist der Verheirathete in schweren Zeiten zu besonderem Wehe ausgesetzt. Ob es aneignender Dativ sei (Bedrängniss für das Fleisch; s. z. 2. Kor. 12, 7. Bernhardy S. 88), oder zum Verbum gehörig, ist nicht zu entscheiden. — ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδομαι) ich aber meines Theils, verfahre schonend gegen euch, indem ich euch das Ledigbleiben rathe, durch welchen Rath im Falle der Befolgung ich euch solche θλίψις erspare.

V. 29—32. Das aber sage ich, d. h. Folgendes aber versichere ich. Vrgl. 15, 50. δέ führt zu etwas über, womit P. („wie weissagend", Ewald) dem Rathe, welchen er zur Verschonung der Leser gegeben hat, desto mehr Eingang zu verschaffen gemeint ist. Pott u. M. nehmen τοῦτο δέ φημι etc. als Nähererklärung zu θλίψιν — τοιοῦτοι (und dann V. 32—35 als Nähererklärung zu ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδ.). Dem steht die nachdrücklichere Bedeutung von φημί (vrgl. auch 10, 15. 19. Ellendt Lex. Soph. II. S. 906), welches stärker als λέγω ist, so wie die richtige Fassung von συνεσταλμ. (s. nachher) entgegen. Rückert: „Geschehe indess was auch wolle, heirathet ihr oder nicht: die Bemerkung kann ich nicht verschweigen". Aber dann müsste τοῦτο δέ φ. gleich

hinter *οὐχ ἥμαρτε* folgen. — *ὁ καιρός*) der — bis zur Parusie noch währende — Zeitlauf, in dem die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* sich vorbereitet und eintritt, nicht überhaupt die irdische Lebenszeit (Calvin, Estius u. M.). — *συνεσταλμένος*) fassen die meisten Neueren (auch Rück., Olsh., Neand.): calamitosum, aber ohne Sprachgebrauch; denn in Stellen wie 1. Makk. 3, 6 (vrgl. Polyb. 5, 15, 8. 24, 5, 13. Plat. Lys. S. 210 E. Isocr. S. 176 A. Philo quod. omn. prob. liber. S. 609) 5, 3. 2. Makk. 6, 12. 3. Makk. 5, 33 heisst *συστέλλω* demüthigen, niederschlagen, was zu *καιρός* nicht passt. Richtig die Alten (so auch de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Hofm., Weiss al.: zusammengedrängt, d. i. kurzbeschränkt (Plat. Leg. 3. S. 691 E. Dem. 309. 2. Lucian. Icar. 12; vrgl. *συστολή*, Abkürzung). Der Zeitlauf ist nur noch von kurzbemessener Dauer. Dabei wird meistens richtig *τὸ λοιπόν* zum Vorherigen bezogen (Pesch., Chrys., Theodoret, Theophyl., Beza, Grot., Godet, Edwards): die Zeit ist forthin (in posterum, s. Fritzsche ad Matth. S. 777. Kühner ad Xen. Anab. 2, 2. 5) verkürzt. Diese Verbindung ergiebt für *τὸ λοιπόν* keinen müssigen Sinn, da damit die bestimmte Beziehung auf die Frist, die zwischen der Gegenwart und der Vollendung liegt, gegeben ist (gegen Meyer). Andere ziehen es zum Folgenden (Tert., Cypr., Hier., Vulg., Erasm., Calvin, auch Rückert) und zwar in dem Sinne: „ergo agendum, quod sequitur", Estius; vrgl. Luther: „weiter ist das die Meinung". So würde der Ausdruck dunkel und dem telischen Sinne von *ἵνα* fehlte seine logische Beziehung auf das Vorhergehende. Bei der Stellung von *ἐστί* vor *τὸ λοιπόν* (s. d. krit. Anm.) interpungiren Lachm., Tisch., Hofm., Holsten *συνεσταλμ. ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα* etc., d. i. der Zeitlauf ist verkürzt, damit in Zukunft u. s. w. Solche Nachstellung von *ἵνα* kann aber nicht durch Eph. 3, 18. Gal. 2, 10. Rom. 11, 31 gerechtfertigt werden, da Eph. 3, 18 nicht hergehört, an den beiden andern Stellen aber um des Nachdrucks willen der Hauptbegriff vorschlägt. Als solcher kann aber *τὸ λοιπόν* hier nur mit Willkür angesehen werden, das vielmehr nöthig erscheint, die Wahrheit, deren Abzweckung *ἵνα* einführt, abzurunden. Zur Sache s. Matth. 24, 42 f. — *ἵνα* führt die Absicht in der Ordnung Gottes zu *συνεσταλμ. ἐστι* ein. Beza, Hofm., Edwards beziehen es auf *τοῦτο δέ φημι*. Aber aus *παράγει γάρ* etc. V. 31 sieht man, dass Paulus an so grosse Ziele nicht seiner Versicherung, sondern der versicherten Sache gedacht hat, was auch mit seiner religiösen Weltanschauung trefflich stimmt; Rom. 5, 20. 7, 13. 8, 17. 11, 31. 2. Kor. 4, 7. 7, 9 al. Er sieht alles in den sittlichen Heilsplan der göttlichen Regierung eingeglie-

dert. — ἵνα καὶ οἱ ἔχ. γυν. etc.) Sinn: damit eben jeder von seinen weltlichen Lebensverhältnissen sich innerlich unabhängig bewahre, — der Beweibte nicht an das eheliche Verhältniss, der Weinende nicht an seine Trübsal, der Fröhliche nicht an sein Glück, der Handeltreibende nicht an seinen Erwerb, der Weltbrauchende nicht an seinen Weltgebrauch die sittliche Freiheit der christlichen Herzens- und Lebensstellung verliere. Gegentheil dieser Unabhängigkeit: Luk. 14, 18—20. Da klebt das Herz an den zeitlichen Dingen als an seinem Schatze, Matth. 6, 21. Aus der richtigen Beziehung von ἵνα ergiebt sich, dass Paulus weder Vorschriften geben („die Beweibten sollen sein, als wären sie unbeweibt u. s. w.", Rückert u. V.), noch die Unsicherheit zeitlichen Besitzes schildern will (Grot., Pott), worauf auch Reiche hinauskommt: „quandoquidem propediem mutata rerum terrestrium facie, laetitiae et tristitiae causis mox evanidis, tempus deficiet malis bonisve sensu percipiendis". — καὶ οἱ ἔχοντες γυν.) auch die Beweibten. Dieses καί hebt den ersten Punkt besonders hervor, weil es auf denselben vornehmlich ankam; die folgenden καί sind das einfache „und". — οἱ ἀγοράζ. ὡς μὴ κατέχ. die Kaufenden wie nicht Besitzende (2. Kor. 6, 10), nämlich dessen, was sie kaufen. — ὡς μὴ καταχρ.) kann, wie das Lat. abuti, an sich sowohl heissen: wie nicht Missbrauchende (Syr., Tert., Theodoret, Theophyl., Oecum., Luther, Beza, Corn. a Lap. u. V., als auch: wie nicht Gebrauchende (Vulg., Calvin, Grot., Estius, auch Rück., de Wette, God., Edwards). Vrgl. 9, 18. Oft so bei Griechen, s. Krebs S. 291. Loesner S. 280 f. Letzteres wird durch die Analogie der vorherigen Sätze verlangt. Das Compos., welchem nicht der Sinn des „Eigenbeliebigen" (Hofm.) zuzutragen ist, dient nur der stärkern Hervortretung des Begriffs; s. Bremi ad Isocr. Panegyr. §. 9. S. 21. Herodian. 8, 4, 22. Uebersetze: „die dieser (vormessianischen) Welt Brauchenden wie nicht Gebrauchende". Nicht einmal im Sinne des Aufbrauchens, Ausnutzens (Reiche, Ewald, Holsten) ist καταχρ. zu nehmen, weil diese sprachlich begründete Fassung (Diog. L. 5, 69. Lys. S. 153, 46. Isocr. S. 55 D) nur eine Schwächung des Gegensatzes ergiebt, welche dem Verhältnisse der übrigen Gegensätze entgegen ist. — χρῆσθαι im Sinne von uti mit Accus. (s. d. krit. Anm.) findet sich im N. T. nur hier*); bei den Alten nicht (Xen. Ages. 11, 11 ist τῷ μεγαλόφρονι

*) daher von Fritzsche de conform. Lachm. S. 31 als Irrtum der Schreiber verworfen.

zu lesen); selten in der späten Gräcität (Schaef. ad Greg. Kor. S. 691). S. auch Bornem. Acta apost. I. S. 222. Doch findet sich καταχρῆσθαι öfter mit Accus. in jenem Sinne (Lucian. Prom. 4. Plut. Demetr. 23), und der Gedanke an das Compos. kann den Accus. veranlasst haben. Vrgl. Buttm. neut. Gr. S. 157 f.

V. 31. 32. Nach τούτου hat Lachm. nur ein Komma, was Billr., Rück., Olsh., Maier befolgen. So wäre παράγει bis εἶναι zusammen eine Begründung des vorhergehenden καὶ οἱ χρώμενοι etc. Dies wäre richtig, wenn das Vorhergehende eine Ermahnung enthielte oder ἵνα V. 29 von τοῦτο δὲ φημι abhängig wäre. Da aber die Absicht Gottes im Vorherigen enthalten ist, so ist nach τούτου das Punktum zu behalten, so dass παράγει bis τούτου ein begründender Anhang von οἱ χρώμενοι — καταχρώμενοι ist, mit θέλω δέ aber zu etwas Neuem fortgegangen wird, zu dem, was nun Paulus bei diesem Vergehen der Weltgestalt von seinen Lesern will, nämlich dass sie ἀμέριμνοι, d. i. ohne Weltsorgen (s. V. 33. 34) sein sollen. — παράγει) ist im Vergehen begriffen, jenem καιρὸς συνεσταλμ. V. 29 entsprechend; τὸ σχῆμα, habitus, d. i. status externus, ist ein Theaterausdruck. S. Wetst. Nicht die irdische Vergänglichkeit im allgemeinen ist gemeint (so die meisten Aelteren — Theodoret zu 2. Kor. 3, 18: τὸ δὲ σχῆμα εὐδιάλυτον χρῆμα — vrgl. auch Hofm., Edwards), sondern der Ablauf des αἰὼν οὗτος, dessen Ende die Weltkatastrophe der Parusie, die Umwandlung der Weltform, und somit ihres ganzen zeitlichen Wesens zum neuen Himmel und zur neuen Erde ist. Vrgl. 1. Joh. 2, 17. Apoc. 21, 1. Rom. 8, 19 f. 2. Petr. 3, 10. Matth. 5, 18. Unrichtig Grot., Valck. und Flatt: „non manebunt, quae nunc sunt, res tranquillae, sed mutabuntur in turbidas". Der Ausdruck malt anschaulig die Veränderung der Scene (Eur. Ion. 166. Lucian. Herm. 86). Unsere Fassung fordert V. 26. 29 und die endgeschichtliche Weltanschauung des N. T. überhaupt. — θέλω δὲ etc.) die aus dieser Sachlage entspringende Absicht des Ap. Vrgl, ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδομαι V. 28. — τὰ τοῦ κυρίου (die Sache Christi) wird durch das Folgende näher bestimmt. — Die Lesarten ἀρέσει, wie er gefallen werde, und ἀρέσῃ, wie er gefallen solle (s. Stallb. ad Sympos. S. 216 C. Fritzsche ad Marc. S. 350), sind dem Sinne nach gleich passend.

V. 34. Wird καὶ μεμέρισται mit dem Vorhergehenden verbunden, so schildert es den erfahrungsmässigen Zustand der Verehelichten, die Wirkung, welche das eheliche Leben

auf ihn ausübt: „divisus est, er ist zwiespältigen Sinnes“ (s. Ewald, Heinrici, Edwards, die Texte von Lachm. u. Westc.-Hort). Zum Sprachgebrauch von *μερίζεσθαι* s. 1, 12 und Reiche Comment. crit. I. S. 195. Es heisst: in verschiedene Strebungen, Meinungen, Parteistellungen getheilt werden (Matth. 12, 25. 26. Mark. 3, 24—26. Polyb. 8, 23, 9. Herodian. 3, 10, 6. 4, 3, 3). Nahe steht dem Sinne nach dieser Fassung Meyer, obwohl er *κ. μεμερ.* zum Folgenden zieht: „Getheilt ist auch das Weib und die Jungfrau, d. h. sie gehen in ihren Interessen auseinander, sind in dem was sie sorgen geschiedene Theile, personae, quae diverse trahuntur. Vrgl. Theodoret, Theophyl.: *οὐ τὴν αὐτὴν ἔχουσι φροντίδα, ἀλλὰ μεμερισμέναι εἰσὶ ταῖς σπουδαῖς, καὶ ἡ μὲν περὶ ἄλλα σπουδάζει, ἡ δὲ περὶ ἄλλα.* So übernimmt *κ. μεμέρ.* den Gedanken des verschiedenartigen *μεριμνᾶν* auf das Folgende. (Vrgl. auch Reiche, Godet, der *μεμέρισται* allein mit *ἡ γυνή* verbinden will). Jedoch ist solche Uebertragung nicht erforderlich, da der folgende Gegensatz einer vorläufigen Einführung nicht bedarf, wogegen allerdings die Ausführung an Gewicht und Nachdruck gewinnt, wenn auf die thatsächliche Folge des verkehrten Trachtens des Verehelichten mit offenem Worte hingewiesen wird. Will man aber erklären, als stände *διαφέρουσιν ἀλλήλων*: „es ist ein Unterschied“ (Chrys., Luther, Grot., Mosh. al.), so erhält man einen allgemeinen und leeren Gedanken, der durch den Sprachgebrauch nicht gestützt ist, oder man ist gezwungen, mit Holsten anzunehmen, dass die Scheidung der Kategorie Jungfrau und Ehefrau die Absicht habe, grundsätzlich die Ehefrau auf die Seite der Welt, die Jungfrau auf die Seite des Herrn zu stellen. Aber hier handelt es sich, wie überhaupt in der ganzen Abhandlung, um relative Werthe und um Abwägung der Umstände; vrgl. V. 35. — Gegen Meyer's Erklärung spricht der Singul. *μεμέρ.* nicht, weil es an der Spitze steht und *ἡ γυνὴ κ. ἡ παρθένος* das weibliche Geschlecht wie eine Gesammtheit umfasst mit zwei Hälften. Vrgl. Kühner II. S. 68. Bernhardy S. 416. Buttm. neut. Gr. S. 110 f. — *ἵνα ᾖ ἁγία* etc.). Vrgl. 2. Kor. 7, 1. Diese sittliche Gottgeweihtheit ihrer ganzen Person (*σῶμα — πνεῦμα*, vrgl. zu 2, 11 f.), welche sie erstrebt, ist das explicirte *πῶς ἀρέσει τῷ κυρίῳ*. Schwerlich hat P. den letzteren Ausdruck möglicher Missgedanken wegen vermieden (Hofm.), was bei der Heiligkeit der Idee *ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ* auf eine Prüderie hinauskäme, die ihm unähnlich ist.

Anmerkung. Aus V. 32–34 ist nicht zu schliessen, dass Paulus, der ehelose, die sittliche Bedeutung der Ehe unterschätzt habe (s. z.

V. 2). Man muss festhalten, dass er hier nicht Principienfragen behandelt, sondern praktische Rathschläge giebt. Er spricht dabei seine Erfahrung aus, wie es thatsächlich statt zu finden pflege. Wir haben also hier eine lediglich empirische Unterstützung der Bevorzugung des Cölibats, welche Bevorzugung aber bei Paulus nur relativ ist, bedingt wie von der Nähe des Weltendes und der Parusie, so von der subjectiven Gabe, heilig an Leib und Geist zu sein (vrgl. Act. 14, 4). Die Erwartung jener Nähe ist unerfüllt geblieben, und schon damit ist dem Cölibate, welcher als gesetzlicher principiell durchaus unpaulinisch ist (vrgl. V. 35), die oft in u. St. gefundene Stütze gebrochen. Zudem redet P. allgemein, nicht aber zu einer einzelnen Klasse unter den Lesern. Die grundsätzliche Stellungnahme zu praktischen Fragen wird beleuchtet durch eine entsprechende Aeusserung des Simplicius zu Epikt. S. 294: *οὐ τὸ ἁπλῶς ἄριστον ἐπιτηδεύειν χρή, ἀλλὰ τὸ τῶν ἡμῖν συμμέτρον ἄριστον· οὐδὲν γὰρ ἐν ἀσυμμέτροις ὑποδοχαῖς ἐπιγίνεται . . . . καλλίον . . ἐν ὑφειμένῳ προσώπῳ εὐδοκιμεῖν περικρατοῦντα τοῦ προσώπου καὶ ὑπερβάλλοντα αὐτὸ ἢ ἐν ὑπερέχοντι ἀσχημονεῖν, ἀπολειπόμενον τῆς ἀξίας αὐτοῦ.*

V. 35. *Τοῦτο*) geht auf die V. 26—34 enthaltene Empfehlung des Ledigbleibens. — *πρὸς τὸ ὑμ. αὐτ. συμφ.*) zu euerem eigenen Nutzen, nicht im Interesse meiner persönlichen Meinung. Der Genit. bei dem substantiven *συμφέρον* wie 10, 33; s. Stallb. ad Plat. Rep. S. 338 C. — *οὐχ ἵνα* etc.) negative und positive Näherbestimmung des *πρὸς — συμφ.* Eine Schlinge überwerfen ist ein ursprünglich von der Jagd (unwahrscheinlicher: vom Kriege) entlehnter bildlicher Ausdruck des Gedankens: unfrei machen (bindenden Bestimmungen unterwerfen). Vrgl. Prov. 7, 21 u. s. Wetst. u. Loesn. z. St. Der Sinn: „Veranlassung zu Scrupeln geben" (Billr. vrgl. Bengel) entspricht dem Bilde und dem Zusammenhange weniger. — *ἀλλὰ πρὸς τὸ εὔσχ.* etc.) „sondern um das wohlanständige und ungetheilt beim Herrn wohlverharrende (Christo getreue) Wesen zu befördern". Denn dieses Wesen war nach der Erfahrung des Ap. vornehmlich auf Seiten der *ἄγαμοι*. S. V. 32—34, wo er auch unzweifelhaft zu erkennen giebt, welche Wohlanständigkeit er hier meine, nämlich die der Hingabe an den Herrn entsprechende Darstellung des innern Lebens in der ganzen äusseren Erscheinung. Nicht bloss die Keuschheit im engern Sinn ist gemeint, sondern die ganze sittliche Reinheit und Weihe, insofern sie im Benehmen, in Rede, Geberde, Haltung u. s. w. sich als die christliche Wohlgestalt des Lebens, als das ethische Decorum des Christen ausprägt. Ihre hässlichen Gegensätze und ihr heiliges Wesen s. Rom. 13, 13. 14.

— Der aneignende Dativ τῷ κυρίῳ und ἀπερισπ. sind mit dem substantivirten εὐπάρ. zur Einheit des Begriffs verbunden. — εὐπάρεδρος ist sonst nicht aufbehalten. Hesych. erklärt es: καλῶς παραμένον. — ἀπερισπ.) „absque distractione, i. e. ἄνευ τοῦ μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου", Kypke II. S. 207. Vrgl. περισπᾶσθαι Luk. 10, 40. Ueber die spätere Gräcität des Wortes Lobeck ad Phryn. S. 415. Xen. Ages. 1, 4 hat ἀδιασπάστως. Das Adverb. schliesst sich an εὐπάρ. gradbestimmend an. S. z. 12, 28.

V. 36. Δέ) führt etwas dem εὔσχημον Entgegengesetztes ein. — ἀσχημονεῖν) heisst ἀσχήμονα εἶναι (vrgl. εὐσχημονεῖν = εὐσχήμονα εἶναι, Plat. Leg. 5. S. 732 C), und kann daher im activen Sinne (schimpflich handeln, sich schimpflich benehmen, Plat. Pol. 6. S. 506 D. Theaet. S. 165 B. Xen. de re eq. 11, 6. Herodian. 5, 8, 16. Lucian de sacrif. 7) und im passiven Sinne (Schimpf haben, Eur. Hec. 407. Herodian. 8, 3, 21. Deut. 25, 5. Ez. 16, 7) erklärt werden. Erstere Erklärung ist die gewöhnliche und richtige, nämlich: „wenn jemand schimpflich zu verfahren glaubt gegen seine Jungfrau" (Tochter oder Mündel), d. h. wenn er Schande über sie zu bringen glaubt, womit ebenso die Schande des alten Jungfrauenstandes (s. Soph. Ant. 810 f. O. R. 1492 f. Eur. Hel. 291; vrgl. Sir. 42, 9 u. Lennep. ad Phalar. S. 362), wie der Schimpf der Verführung gemeint sein kann, welchen der Vater oder Vormund durch Verweigerung der Heiraths-Erlaubniss zu verursachen befürchtet (gegen Meyer. Vrgl. auch Theodoret: ὁ δὲ τὴν ἀγαμίαν ἀκοσμίαν ὑπολαμβάνων, Theophyl.). Im passiven Sinne gefasst, käme heraus: „wenn jemand Schande zu haben glaubt hinsichtlich seiner Jungfrau" (nämlich durch Verführung oder lediges Sitzenbleiben). So Syr. („despici"), Grot., Mosh., Neand.; vrgl. Hofm., nach welchem der Thatbestand der väterlichen Schuld, dass die Tochter unvermählt bleibt, ausgedrückt wird. Allein auch abgesehen davon, dass ἀσχημ. im activen Sinne am gangbarsten ist (s. auch 13, 5), so steht entgegen, dass ἐπί mit Acc. das ἀσχημονεῖν als Thätigkeit voraussetzt, da es dessen Richtung angiebt (vrgl. ἀσχημονεῖν εἴς τινα Dion. Hal. 2, 26). — νομίζει) „si perspecto filiae suae ingenio judicet, coelibatui non esse aptam", Calvin. — ἐὰν ᾖ ὑπέρακμ.) ist der Fall, für welchen jenes εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν etc. gesetzt ist: „falls sie überzeitig ist, über den Gipfelpunkt der Jugendblüthe hinaus". Ueber die ἀκμή selbst s. Plat. Rep. S. 460 E: ἆρ' οὖν σοι ξυνδοκεῖ μέτριος χρόνος ἀκμῆς τὰ εἴκοσιν ἔτη γυναικί, ἀνδρὶ δὲ τὰ τριάκοντα, u. Stallb. z. d. St.; andere Altersbestimmungen

b. Locella ad Xen. Eph. S. 145. Vor der erreichten *ἀκμή*, sagt P., finde das *ἀσχημονεῖν — νομίζει* beim Vater oder Vormund des Mädchens nicht statt. Holsten übersetzt „überblühend“ und sieht in dem Ausdruck die Andeutung von einem Uebermasse des Geschlechtstriebes. Aber *ὑπέρ* hat in Zusammensetzungen nur die Bedeutung eines Ueberschreitens der gewöhnlichen Grenzen, das je nach den Umständen zu beurtheilen ist. In diesem Zusammenhange jedoch ist solche Beziehung auf etwaiges *πυροῦσθαι* nicht geboten. Zu dem bei den Alten nicht vorkommenden *ὑπέρακμ.* s. Eustath. Il. *α*, S. 11, 31. Od. S. 1915, 29. Die Griechen haben dafür das Perf. von *παρακμάζειν* wie Xen. Mem. 4, 4, 23, oder das Adj. *παρακμαστική* wie Galen. VI. S. 312, 14. — *καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι*) von *εἰ* abhängig*): „und wenn es so (nämlich dass die Jungfrau heirathe) geschehen muss“. So tritt zu dem *εἰ δέ τις ἀσχημ.* etc. gesagten subjectiven Verhältnisse das entsprechende (nicht ungleichartige, wie Hofm. einwendet) objective Verhältniss hinzu, die moralische Nöthigung nämlich zur Gestattung der Heirath (so auch Godet). Meyer bezieht *ὀφείλει* zu eng auf das Naturell der Jungfrau, dessen Nichtbeachtung etwa zu solcher Hartherzigkeit führen könnte, wie Göthe sie in seiner „Braut von Korinth“, dieser traurig einseitigen Entstellung der Anfänge christlicher Sitte, schildert. Nach Rück. hängt *κ. οὕτ. ὀφ. γίν.* von *ἐάν* ab: „und sie so, d. h. ehelos bleiben muss“. Dagegen entscheidet der Indic. *ὀφείλει;* dazu wird dem *γίνεσθαι* der Begriff „bleiben“ aufgedrungen. Da sie ehelos ist, kann sie es, wenn sie bleibt, nicht werden. — *ὃ θέλει ποιείτω*) nicht: „so thue er, was ihm beliebt“ (so gewöhnlich; aber contextwidrig, s. d. Folgende und d. vorherige *ὀφείλει*), sondern: „so thue er, was er Willens ist“ (seine Jungfrau zu verheirathen). Gut Theodoret: *τὸ δοκοῦν πραττέτω. — οὐχ ἁμαρτάνει*) geht, wie das Vorherige und V. 38 beweist, nicht auf die *παρθένος* (Holsten), sondern auf den Vater, welcher die Verantwortung für sie

*) Theophyl. beginnt mit *καὶ οὕτως* den Nachsatz: *γενέσθω, φησί, καὶ οὕτω πῶς; ὃ θέλει ποιείτω.* So wäre *κ. οὕτως ὀφ. γίν.* ganz überflüssig, das *καί* beziehungslos, und *οὐχ ἁμαρτ.* würde zu dem verpflichtenden *ὀφείλει* nicht passen. Gleichwohl ist Hofm. dieser Fassung gefolgt, welcher umschreibt: „es ist auch (?) dies eine in der Sache liegende Nothwendigkeit, dass er thue, was er gerne will“. Auch Laurent findet in *καί οὕτως ὀφ. γίν.* den Nachsatz, welcher heisse: „so muss es auch in diesem Falle geschehen“; die folgenden Satzglieder sollen erklärend sein, *καί* aber soll sogar seine Beziehung aus V. 9 empfangen: nicht bloss im Falle des *πυροῦσθαι.*

trägt. — γαμείτωσαν) nämlich die Jungfrau und der, welcher sie haben will. Willkürlich bei der Allgemeinheit der ganzen Verhandlung (V. 25) Rückert: der Plur. gehe auf ein bestimmtes Paar, wegen dessen die Korinther angefragt hätten.

V. 37. Wer hingegen feststeht in seinem Herzen, eines beharrlichen und unwandelbaren Sinnes, charakterfester Gesinnung und Entschliessung ist. Vrgl. 15, 58. Kol. 1, 23. 4, 12. — μὴ ἔχων ἀνάγκ.) ohne Zwang (objective, äussere Nöthigung) zu haben, wie jener V. 36 hat, von dem die Verhältnisse es fordern, in die Eheschliessung zu willigen. Zu ἀνάγκη in diesem Sinne vrgl. Luc. 14, 18. — ἐξουσίαν δὲ ἔχει etc.) dem μὴ ἔχ. ἀνάγκ. gegenüber gestellt (δέ, wohl aber), als das demselben entsprechende positive Verhältniss der freien Verfügung hinsichtlich dessen, was er selbst will. Daher sollte eigentlich das Particip. stehen, aber auch hier wechselt der Satzbau. Vrgl. z. 4, 14. Buttm. neut. Gr. S. 327 f. Xen. Kyr. 8, 2, 24 (Edwards). — τοῦτο) Liest man im Folgenden τηρεῖν, so wird damit das τοῦτο erklärt. (So Heinrici. Zum Infin. vrgl. 1. Thess. 4, 3. Jac. 1, 27. Barn. Ep. 1, 4. Plat. S. 359). Behält man mit Meyer die l. rec. bei, so ist die Beziehung von τοῦτο (die Nichtverheirathung der Jungfrau) dem Zusammenhange zu entnehmen, τοῦ τηρεῖν aber führt die Absicht des τοῦτο κέκρικεν (conclusum habet) ein: „um zu bewahren (in ihrem jungfräulichen Zustande zu behüten) seine eigene Jungfrau". Dies ist aber nicht eine blosse Umschreibung des Nichtverheirathens (Einwand de Wette's), sondern der Ausdruck entspricht dem Verfügungsrechte, welches der Vater oder Vormund über sein eigenes Kind hat; man beachte das nachdrückliche τὴν ἑαυτοῦ παρθένον. Dass der Wille der Jungfrau von Paulus gänzlich ausser Anschlag gelassen ist, kann nach der väterlichen Gewalt bei Juden (vrgl. Ewald Altert. S. 267) und Hellenen (Herm. Privataltert. § 30, 2 f.) nicht befremden *). — καλῶς

*) Dies auch gegen Holsten, welcher auf Grund „unbefangener" Exegese ohne Stützen im Sprachgebrauch τὴν ἑαυτοῦ παρθένον von der eigenen Jungfräulichkeit erklärt, und, falls nicht der ganze V. als Glosse angesehen werden muss, wenigstens die Worte ἐξουσίαν — θελήματος streichen will, welche sich gegen die Einfügung in den Zusammenhang von V. 36 und 38 sträuben. Abgesehen von ihnen erscheint es H. nämlich möglich, die Aussage auf die Jungfrau, für welche ein anderer die Verantwortung zu tragen hat, zu deuten. M. E. wäre es mit der Streichung dieser Worte allein noch nicht gethan; καὶ τοῦτο — παρθένον stehen denselben ganz gleich.

ποιεῖ) im Sinne des richtigen und zu billigenden Handelns, die positive Seite des οὐχ ἁμαρτάνει V. 36, und insofern hier stärker, daher auch V. 38 im Verhältniss zu dem mit οὐχ ἁμαρτ. gleichen καλῶς ποιεῖ durch κρεῖσσον ποιεῖ vertreten. Treffend bemerkt Godet, dass der lange, vierfach verklausulirte Satz die Schwierigkeiten der Entscheidung vergegenwärtigt. Er gewähre Einblick in ein drame domestique.

V. 38. Ergebniss aus V. 36. 37. καὶ — καί sowohl — als auch. Paulus gedachte auch beim zweiten Gliede καλῶς ποιεῖ zu sagen, steigert aber dann (κρεῖσσον), um dem Verhältnisse der Prädicate οὐχ ἁμαρτ. V. 36 und καλῶς ποιεῖ V. 37 zu entsprechen. — ὁ ἐκγαμ.) „der sie (seine Jungfrau, V. 37) hinausverheirathet" (zur Ehe hinausgiebt aus seiner Familie). Beim zweiten Gliede ist dies „hinaus" nicht gedacht. — κρεῖσσον) denn s. V. 34. Zu ἐκγαμ. vrgl. Matth. 24, 38; bei Griechen nicht aufbehalten, wohl aber ἐκγαμέομαι, Anecd. Gr. Beckeri 259. Zur Entscheidung des Ap. bemerkt Godet: ce bien et ce mieux résument tout le chapitre.

V. 39. 40. Anhang von der zweiten Ehe der Frauen, wahrscheinlich auch durch die Fragen der Korinther veranlasst. Vrgl. zu V. 8. 9. — δέδεται) sc. τῷ ἀνδρί, sie darf sich nicht von ihm trennen und einen andern heirathen. Vrgl. V. 27. Rom. 7, 2. — ᾧ θέλει γαμηθῆναι) „wem sie will verheirathet zu werden". Vrgl. Mark. 10, 12. Γαμεῖ μὲν γὰρ ὁ ἀνήρ, γαμεῖται δὲ ἡ γυνή, Schol. ad Eur. Med. 593. Ueber die spätere Form γαμηθῆναι statt der attischen γαμεθῆναι s. Lobeck ad Phryn. S. 742. — μόνον ἐν κυρίῳ) nur im Herrn, nicht ausser Christo als dem specifisch bestimmenden Elemente der neuen Eheschliessung; nur christlich, d. h. nur in christlicher Gesinnung und nur an einen Christen sc. werde sie verheirathet *). Letzteres betonen besonders Tert., Cypr., Ambros., Hieron., Theodoret, Grot. (treffend dieser: intra ecclesiam), Estius, auch Olsh., de Wette, Meyer. Die Concession streitet nicht mit V. 12 f., wo ja die gemischten Ehen gemeint sind, welche aus der vorchristlichen Zeit her sind, so dass nur ein Gatte christlich geworden ist. Aber es ist nicht erforderlich, ἐν κυρίῳ allein

*) P. stimmt also nicht für das Eingehen von gemischten Ehen, sei's mit Heiden, sei's mit Juden. Vrgl. über das Verhältniss der Entscheidungen des Ap. zu ausserchristlicher Sitte und Recht Heinrici. S. 215 f.

auf das Verbot des erneuten Eingehens einer gemischten Ehe zu beziehen, ebenso wie es zu eng erscheint, mit Chrys., Theophyl., Calvin, Beza al., von Neueren Rück., Osiand., Neand., Maier, Ewald allein: „in christlichem Sinne, christlich handelnd, in der Furcht des Herrn" u. dergl. zu erklären. Der Zusatz sagt eben, dass nur Beweggründe, die ihrem Verhältnisse zum Herrn angemessen sind, sie zur zweiten Ehe bestimmen sollen; darin liegt nach dem Vorigen (V. 12 f.) es miteingeschlossen, dass der Gatte Christ sei (Hofm., Weiss). So enthält das allgemeine ἐν κυρίῳ eine in Anbetracht etwaiger unchristlicher Neigungen wohlberechtigte Einschränkung des ᾧ θέλει (gegen Meyer). — μακαριωτ.) glückseliger, d. i. nicht bloss verschonter von Drangsalen (V. 26. 28), sondern der durchgängigen höhern Beziehung von μακαρ. im N. T. gemäss, von dem beglückenden Verhältnisse, welches durch Abgezogenheit von Weltsorgen und Hingabe an Christum bedingt ist. S. V. 32—34. Von grösserer himmlischer Seligkeit, welche man im Interesse des Cölibats eingemischt hat (Ambros., Corn. a Lap. u. die kathol. Theologen überhaupt, vrgl. Hirscher Moral III. S. 259), ist keine Rede, auch wenn statt ἐστίν: ἔσται stände. — κατὰ τ. ἐμὴν γνώμ.) ἐμήν mit Nachdruck apostolischen Selbstgefühls, wohl auch im Gegensatze zu abweichenden Meinungen (Holsten). — δοκῶ δὲ κἀγώ etc.) so dass ich also erwarten darf, ihr betrachtet meine Meinung nicht als blosses individuelles Dafürhalten, sondern entstanden als unter dem Einfluss des auch mir wie euch (deren abweichenden Meinungen ich durch meine bewiesene Zurückhaltung gerecht geworden bin) mitgetheilten (ἔχειν) heil. Geistes. — Zu δοκῶ, mihi videor, genügt die Note des Estius: „minus dicit, plus volens intelligi". Vrgl. 4, 9, auch Edwards. — Dass in dem letzten Gliede ein ironischer Seitenblick auf Gegner seiner vollen Apostelgeltung (Calvin; Meyer, der sich für das ironische δοκῶ auf Dissen zu Demosth. de cor. S. 230 f. beruft), oder auf eine besondere Partei in Korinth, etwa die Petriner (Neand., Räbig. al.), zu suchen sei, erscheint eingetragen. Der Ap. hat hier allein mit der Gemeinde, und zwar unter der Anerkennung, dass auch ihre etwa abweichenden Ansichten durch den ihr verliehenen Geist Gottes bestimmt und geleitet sind, verhandelt.

Cap. VIII—XI, 1.

Von der Theilnahme der Christen an Götzenopfermahlen*).

Cap. VIII. Inhalt: Der Genuss des Götzenopferfleisches ist für den, welcher über die Götzen die rechte Einsicht hat, sittlich gleichgültig. Aber um der Schwächeren willen soll man sich dieses Genusses enthalten, wenn er ihnen Anstoss giebt. — Die Auffassung des Abschnittes gestaltet sich verschieden, je nachdem V. 1—8 als Worte des korinthischen Gemeindeschreibens, denen Paulus sofort die nöthigen Einschränkungen entgegenstellt, oder als eine dem Ap. eigentümliche Erörterung beurtheilt werden. Für letzteres entscheidet sich mit den meisten Meyer, für das erstere Nösselt (opusc. II. S. 152), Rosenmüller, Pott, Heydenr., Flatt, Heinrici, auch Baljon nach Wetstein's und Semler's noch nicht ganz entschiedenem Vorgange. Es spricht dafür: 1) dass die Gedankenreihe, der Paulus seine Einschränkungen entgegensetzt, in sich zusammenhängt und zum Theil im Munde des Apostels befremdliche Zugeständnisse enthält (V. 5); 2) das Verhältniss von V. 1 u. 7, indem dort allen die γνῶσις zugesprochen, hier dieselbe einem Theile abgesprochen wird**); 3) der Wechsel der Personen, indem die Worte der Korinther im communicativen Plural angeführt werden, die Antithesen des P. aber die entgegenstehenden Bedenken theils in Form von allgemeinen Erfahrungssätzen, theils in directer Anrede hervorheben. Vrgl. V. 1a. 4. 5. 6. 8 mit V. 1b. 2. 3. 7. 9. Auch Meyer macht richtig gegen Hofm. geltend, dass V. 1—3 keine selbständige Gedankenreihe bilde, da V. 4 den Hauptbegriff περὶ τῶν εἰδωλοθύτων wieder aufnehme; er bleibt aber dabei stehen, in den einschränkenden Worten eine logische Parenthese zu erkennen. So auch Edwards. Gegen die vorgeschlagene Fassung macht er geltend, es sei gegen die Weise des Ap., gegnerische Worte nicht durch eine Formel als solche zu bezeichnen. Aber

*) In der Abhandlung finden sich die Hauptstücke der Chrie. Vrgl. Heinrici II. S. 573.

**) In Bezug auf πάντες V. 1 und οὐκ ἐν πᾶσιν V. 7 begnügen sich allerdings Holsten und Godet mit der Bemerkung, dass jeder Christ ein gewisses Mass von γνῶσις habe. Holsten paraphrasirt: „Die wir im allgemeinen als Gläubige alle Erkenntniss haben". Lachm. (ed. maj. II. S. 11) war folgerechter, wenn er den Widerspruch beseitigt durch die Conjectur: οἴδαμεν ὅτι οὐ πάντες γ. ἔ.

hier liegt ein Fall vor, der überhaupt keine Analogie in den Briefen des Ap. hat, da derselbe sonst nicht in die Lage gekommen ist, Gemeindeschreiben zu beantworten. Zudem kam es hier darauf an, die an sich nicht zu bestreitenden Sätze der Korinther durch die Rücksicht auf die concrete Lage einzuschränken; es handelt sich aber nicht um Bestreitung eines Gegners. P. giebt daher zunächst eine Glossirung der ihm vorliegenden Aeusserungen, welche durch Form und Inhalt deutlich genug von diesen selbst absticht, indem jeder These sogleich die Antithese beigefügt ist. Die Forderung Meyer's, der Satz: ἡ γνῶσις φυσιοῖ gehörte unter Voraussetzung der vertheidigten Erklärung erst in die Widerlegung V. 9 f., erledigt sich damit. An sich ist jedenfalls keine wirkungsvollere Beleuchtung der in den Worten der Kor. versteckten bedenklichen Consequenzen für das Gemeindeleben denkbar, als eine solche lebendige Wechselrede mit der Gemeinde. Vrgl. Weiteres b. Heinrici S. 64. 224 f. Uebrigens nähert sich auch Holsten dieser Auffassung, indem er S. 308 bemerkt: „Was den Lesern des Briefes an sich verständlich war, dass P. mit diesen Worten einen Ausspruch von Mitgliedern der Gemeinde, den sie bei dieser Gelegenheit gemacht hatten, in seine Rede verflechte, müssen wir aus dem Folgenden schliessen, wo P. die Allgemeingültigkeit dieses Ausspruchs bestimmt und beschränkt". Vrgl. auch. S. 312.

V. 1—3 *). Δέ) führt zu dem neuen Gegenstande über, dessen Behandlung von den korinthischen Anfragen veranlasst war. — περὶ τῶν εἰδωλοθ.) das Opfer ist der Mittelpunkt der antiken nichtchristlichen Culte (Godet). εἰδωλόθυτα; Götzengeopfertes, κρέα εἰδωλόθυτα, 4. Makk. 5, 1, sind die vom heidnischen Opfer, nachdem die Priester ihren Antheil erhalten hatten, übrig gebliebenen Theile des Thieres, welche entweder bei Opfermahlzeiten im Tempel oder zu Hause

*) Zur Textkritik. V. 2. δέ) fehlt bei ℵABP Minusk. Pesch. Arm. Copt. Orig. Tert. Getilgt von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Verbindungszusatz, wie auch γάρ (nach dem ersten οὔτε) V. 8, welches ebenfalls bei fast denselben Auctoritäten fehlt. — εἰδέναι) wird auf Grund von KL Chrys. Theod. von Meyer dem entscheidend beglaubigten ἐγνωκέναι (ℵABDEFGP Min. Vät.) vorgezogen, weil letzteres glossematisch sei. Viel eher konnte ein überkluger Abschreiber εἰδέναι der Abwechselung halber hineinzubessern sich versucht fühlen. — οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. οὔπω ἔγνω, nach sehr bedeut. Bezeugung, welche im wesentlichen derjenigen von ἐγνωκέναι statt εἰδέναι gleich und deshalb entscheidend ist. Dazu ist eine Verkürzung schwerer zu erklären wie eine Erweiterung (gegen Meyer).

(Dougt. Anal. I. S. 234 f. Herm. gottesd. Altert. § 28, 229) verzehrt oder (von Armen oder Geizigen) auf dem Fleischmarkte verkauft wurden. Aber auch sonstiges Fleisch, das zum Verkauf angeboten wurde, war Opferfleisch, da die Götter an allem Lebendigen, das zum Frommen der Menschen getödtet wurde, ihren Antheil erhielten. Vrgl. Nissen, pompejanische Studien (Leipzig 1877) S. 276. Heinrici S. 221 f. *). So konnten die Christen nicht nur als Gäste (10, 27), sondern auch bei Bestreitung ihres Nahrungsbedarfs (10, 25) den Genuss solchen Fleisches schwer vermeiden. Dass Anstoss daran genommen wurde, erhellt aus der vorliegenden Verhandlung; aber die Bedenken kamen nicht zu demselben unverhüllten Ausdrucke, wie die freiere Auffassung, die in den vom Ap. glossirten Worten der Gemeinde selbstvertrauend sich vernehmen lässt (s. bes. V. 10). Daher ist es misslich, überhaupt den Versuch zu machen, von einer Partei der Schwachen und Starken zu reden, mag man diese in den Christinern (Olsh., Jaeger) oder in den Apolloniern (Räbiger) finden. Ueber die Schwachen s. V. 7 u. d. Anm. dazu. — *οἴδαμεν* ist nicht unmittelbar mit *περί* etc. zu verbinden, sondern letzteres ist wie 7, 1 zu nehmen: „anlangend aber das Götzenopferfleisch, so wissen wir". Nach Semler liest Hofm. der Ueberlieferung aller Vers. u. Väter entgegen *οἶδα μέν* (ich weiss freilich, dass), wodurch aber nichts gewonnen wird als ein *μέν* solitarium, welches um so unmotivirter wäre, da der entsprechende Gegensatz, in dem es *ἡ δὲ γνῶσις* lauten sollte, unmittelbar nachfolgt. Es ist hier zu der getrennten Schreibung noch weniger Anlass als Rom. 7, 14, wo doch noch ein *δέ* nachkommt. — *ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* ist von dem Vorigen nicht zu trennen (nach Luther, Bengel, Valck. u. a., Olsh., Maier, Edwards), da das unmittelbar folgende eine grundsätzliche Richtigstellung enthält. Am einfachsten erklärt es sich als Begründung des *οἴδαμεν* „weil wir alle höhere Einsicht haben", worauf P., das Schlagwort *γνῶσις* aufnehmend, unvermittelt und deshalb um so nachdrücklicher fortfährt. Der Inhalt dieser Erkenntniss wird danach V. 4 f. angeführt. Eben deshalb erhält das *ὅτι* V. 4 unter allen Umständen eine andere Beziehung als V 1a, und es darf von ersterem nicht mit Meyer ein Schluss auf

*) Auf das apostolische Decret bezieht sich P. weder hier noch sonstwo, was mit dem Bewusstsein seiner unmittelbaren und unabhängigen apostolischen Würde zusammenhängt. Vrgl. z. Act. a. a. O. u. Sieffert's Noten zu Gal. 2, 1. 5. 10. 13. Lipsius, Apostelconvent in Schenkel BL. S. 194 f.

die Bedeutung des letzteren gemacht werden. Nimmt man ὅτι im Sinne von dass, so erhält man die empfindliche Tautologie: Wir wissen, dass wir ein Wissen haben. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von V. 1 und V. 4 muss übrigens offen gehalten bleiben, dass P. die Hauptsätze aus dem betreffenden Abschnitte des Gemeindeschreibens ausgehoben hat. — Wie schwer es hält diese Worte ebenso wie V. 7 dem Ap. zuzuschreiben, beweisen die bezüglichen Erklärungsversuche zur Genüge. Rückert giebt οἴδαμεν den Sinn: „es ist bekannt"; Meyer hält mit Theophyl. und Chrys. dafür, dass Paulus hier die Befangenen (ἀτελέστεροι) ausser Acht lasse; Olsh. glaubt die Schwierigkeit durch willkürliche Scheidung von γνῶσις und ἡ γνῶσις zu beseitigen: „jene sei ein gewisser Grund von Erkenntniss im allgemeinen, diese die bestimmte Erkenntniss, wie sich im Götzendienst Form und Kraft verhält". Aber schon das artikellose γνῶσις V. 1 ist durch περὶ τ. εἰδωλ. und noch mehr durch V. 4 seinem Inhalte nach sehr genau bestimmt, so dass dann V. 7 ἡ γνῶσις nichts anderes, nämlich die in Rede stehende γνῶσις ist, mithin der Widerspruch bliebe. Nach de Wette spreche P. V. 1 ganz allgemein und gleichsam theoretisch (vrgl. auch Ewald), V. 7 aber in besonderer Beziehung auf die Korinther. Da erhielte πάντες V. 1 den nicht ausgedrückten Sinn: „eigentlich alle Christen schon als solche" (Ewald), und ἔχομεν stände im Sinne von „haben sollen" *).

V. 1 b. Die Richtigstellung des Ap. — Der Artikel macht das Abstract. γνῶσις zum Gattungsnamen. — „Die Erkenntniss (an und für sich nämlich) macht dünkelhaft (4, 6. 5, 2), die Liebe aber (um V. 3 willen nicht bloss mit Meyer auf die Bruderliebe — Rom. 14, 14. 15 — zu beschränken) erbaut" (10, 23), fördert die christliche Vervollkommnung der Gemeinde (als οἰκοδομὴ θεοῦ gedacht, s. 3, 9). Sie ist ja das nothwendige ἡγεμονικόν zur wirksam mittheilenden und demüthigen Anwendung der Erkenntniss. Cap, 13, bes. V. 4. — ἀγάπη ist ein biblisches Wort; in der classischen Gräcität kommt nur ἀγαπάω und ἀγαπητός vor (Edwards). — V. 2 giebt weiteren Aufschluss sowohl aus der Verkehrtheit der vermeintlichen Erkenntniss, als aus dem hohen Werthe der Liebe zu Gott. — Da die γνῶσις an und für sich, getrennt von der Liebe, nie eine wirkliche, sondern immer nur eine solche ist, die man sich bedünken lässt zu

*) so Elwert. Progr. Quaestiones ad phil. N. T., Tubing. 1860 S. 17.

haben (3, 18), so charakterisirt Paulus hier das vorher mit ἡ γνῶσις Gemeinte als δοκεῖν εἰδέναι τι; und da die Liebe zu den Brüdern von der Liebe zu Gott nichts im Wesen Verschiedenes, sondern nur die Aeusserung derselben in der Gemeinschaft ist, da ferner christliche Erkenntniss ohne Liebe nicht besteht, so tritt geradezu als inhaltliche Bestimmung echter γνῶσις ein das ἀγαπᾶν τὸν θεόν. Das prägnante Gepräge der ganzen Stelle ist ähnlich der johanneischen Weise, besonders in den Briefen. — τί) irgend etwas, irgend einen Gegenstand der γνῶσις, Pott und Flatt: wunderwas. Der Natur des Sententiösen weniger entsprechend. — οὔπω etc.) so hat er noch gar nichts so erkannt, wie das Erkennen nach christlich sittlicher Nothwendigkeit beschaffen sein muss. Der Wissensdünkel erkennt einseitig, oberflächlich, halb, falsch, unpraktisch u. s. w. Zu dem γνῶναι καθὼς δεῖ gehört nothwendig die Liebe, welche das Erkennen sittlich regelt, in die rechte Tiefe führt und praktisch heilsam macht. Vrgl. 13, 2. Zur Wiederholung der Negation (Luk. 23, 53. Joh. 19, 41. Act. 8, 16) vrgl. Schömann ad Is. S. 459. Stallb. ad Plat. Crat. S. 398 E. — V. 3. οὗτος) mit Nachdruck: dieser, den Wissensstolzen ausschliessend. — ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ) von Billr. nach seiner Weise: „Gott weiss sich in ihm" rationalisirt, heisst nichts anderes als: so ist dieser erkannt von ihm. Die Rede ist prägnant. Statt in logischer Ausführlichkeit zu sagen: „so findet bei diesem nicht bloss das Erkennen in rechter Weise, sondern auch das von Gott Erkanntsein statt", — wird bloss letzteres gesagt, das Grössere, wobei sich ersteres von selbst versteht. Das ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ stellt den hohen Werth der Liebe nach deren Heiligkeit dar; denn wenn Gott einen Menschen erkennt, so ist damit kein gleichgültiges und unwirksames Verhältniss Gottes zum Menschen gegeben, sondern eine Thätigkeit Gottes, welche auf den Menschen übergeht, so dass dieser als Gegenstand des göttlichen Erkennens auch die Wirksamkeit der Gesinnung erfährt, in welcher und mit welcher ihn Gott erkennt, also der Liebe, Fürsorge u. s. w. Der Begriff ist mithin der der wirksamen, zur innerlichen Erfahrung des Menschen werdenden göttlichen Erkenntniss, welche die causa salutis*) ist, so dass der den Menschen erkennende Gott die in seinem Rathschlusse gewollte Heilsgemeinschaft mit ihm vollzieht und der Gläubige nach seiner

*) Vrgl. Constit. ap. 5, 16, 3: μὴ γιγνώσκοντες θεὸν διὰ τοῦ κηρύγματος πιστεύσαντες ἔγνωτε αὐτόν, μᾶλλον δὲ ἐγνώσθητε ὑπ᾽ αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος κ. λυτρωτοῦ τῶν ἐλπιζόντων ἐπ᾽ αὐτόν.

Sinneserneuerung, vermöge deren er Gottes sich versichert hält, die Bürgschaft dafür besitzt, dass seine Liebe zu Gott auf Gottes Entgegenkommen sich gründet. Gott lieben heisst daher von Gott sich erkannt wissen, andrerseits ist die Liebe zu Gott zugleich die Schranke unserer Gotteserkenntniss. Ps. 1, 6. Gal. 4, 9. 2. Tim. 2, 19. S. auch z. 13, 12. Zur Sache Augustin de trin. 9, 1: Nec sic quidem dixit, cognovit illum, quae periculosa praesumtio est, sed cognitus est ab illo. Philo de Cherub. S. 160 I Mang.: *γνωριζόμεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν* (Edwards). Andere denken verflachend ut suum discipulum (Erasm.) oder inter filios (Calvin) u. dergl. hinzu (vrgl. Usteri Lehrbegr. S. 283), noch andere: approbatus est (Piscat., Gatak., Grot., Mosh., Seml., s. Suicer. Thes. I. S. 762). Eben so sprachwidrig (s. z. Rom. 7, 15) wie: edoctus est. So Augustin (tract. in Joh. 118: Deus illum cognoscentem facit), Beza al., wo dann das Passiv dem Hophal entspräche.

V. 4*). *Οὖν*) igitur, knüpft die unterbrochene Rede (V. 1) wieder an; vrgl. 11, 20 u. s. z. Mark. 3, 31 u. Bäuml. Part. S. 177. — *τῆς βρώσ. τ. εἰδ.*) nähere Bestimmung des unbestimmten *τῶν εἰδωλοθ.* V. 1. *οἴδαμεν* ist auch hier nicht mit Hofm. *οἶδα μέν* zu schreiben. — *ὅτι οὐδὲν εἰδωλ. ἐν. κόσμῳ*) „dass es keinen Götzen in der Welt giebt". Es ist damit nicht gesagt: was die Heiden als Götter verehren, sei etwas absolut Existenzloses (s. dagegen V. 5 u. 10, 20), sondern: kein Heidengott, als Wesen, wie ihn der Heide denke, sei vorhanden; also der heidnischen Vorstellung eines Gottes Jupiter, Apollo u. s. w. sei keine adäquate Realität entsprechend. Nach Vulg., Luther, Beza haben die meisten Aelteren (auch Edwards) *οὐδέν* nihil gefasst: „dass ein Götze ein Unding ist". Vrgl. Jer. 10, 3. Jes. 41, 24 al. Addit. ad Esth. 4, 8. Sanhedr. f. 63. 2: „Noverant utique Israelitae,

---

*) Zur Textkritik von V. 4—7: V. 4. *ἕτερος*) fehlt b. ℵ*ABDEFG Minusk. Vulg. Arm. Copt. Iren. Aug. Ambrstr., daher mit Recht getilgt von den Kritikern. Vielleicht Reminiscenz an Exod. 20, 3: *θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ* (gegen Meyer). — V. 6. Statt *δι' οὗ* haben B Aeth. Epiph. gegen entscheidende Zeugen *δι' ὅν*. — V. 7. *τῇ συνειδήσει*) Lachm., Rück., Tisch. VIII, Westc.-Hort: *τῇ συνηθείᾳ*, nach ℵ*ABP und einigen Minusk. Copt. Baschm. Aeth. Pesch. (am Rande). Gebilligt auch von Griesb. u. Rinck. Aber das schwerere *τ. συνειδήσ.* ist zu halten, zumal es ausreichend durch ℵcDEFGL Pesch. im Text, Arm. Chrys. Theodoret, Tert., Ambrstr. bezeugt ist. S. Reiche Comment. crit. I. S. 200 f. Wodurch die *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* entstanden sei, ward durch *τῇ συνηθείᾳ* beigemerkt, und diese Glosse trat dann an die Stelle des dunkleren *τ. συνειδ.* — Die Stellung von *ἕως ἄρτι* vor *τοῦ εἰδώλου* ist nach ℵBDEFG Minusk. It. Vulg. Arm. al., vorzuziehen; die Recepta ist Umstellung zu Gunsten des Satzbaus.

idolum nihil esse". Vrgl. auch Joseph. Ant. 8, 13, 6. Unrichtig wegen des parallelen *οὐδεὶς θεός*. — *καὶ ὅτι οὐδείς* etc.) „und dass es keinen Gott giebt ausser einem". Das *εἰ μή* bezieht sich bloss auf *οὐδεὶς θεός*, nicht auf *ἕτερος*. S. z. Gal. 1, 19.

V. 5. 6. Begründende Erläuterung zu dem vorherigen *ὅτι οὐδὲν εἴδωλον — εἰ μὴ εἷς*. „Denn auch wenn anders (*εἴπερ*, s. Klotz ad Devar. S. 528. Bäuml. Partik. S. 202. Kühner II. S. 991) sogenannte Götter existiren, sei es im Himmel, sei es auf Erden". Das Heidentum dachte sich Himmel und Erde mit Wesen erfüllt, welche man Götter nannte. Die Existenz solcher Götter gesteht Paulus nicht zu, denn er hält dieselben für Dämonen (10, 20. Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 259). Hier ist die Existenz derselben gesetzt, indem zwar durch *λεγόμενοι* ihr Gottsein in Frage gestellt wird, durch *ὥσπερ* aber die Thatsache, dass es Götter gebe, mit Nachdruck anerkannt wird. Nur so hat der mit *ὥσπερ* (vrgl. dazu Klotz ad Devar. S. 724) eingeführte Satz einen Sinn. Meyer meint zwar mit Hofm. (Schriftbeweis I. S. 348): mit *ὥσπερ* etc. werde der gesetzte Fall, dessen Wirklichkeit auf sich beruhen bleibe, seiner Möglichkeit nach begründet; dies Zugestandene sei die Prämisse, aus welcher jene Möglichkeit folge. Existire nämlich eine Menge übermenschlicher Wesen, welche in die Kategorie von *θεοί* (im weitern Sinne) und *κύριοι* gehören: so müsse man auch den Fall setzen können, dass Götter, welche die Heiden so nennen, wirklich existiren. Aber wie seltsam bleibt eine solche Erhärtung der Möglichkeit, nachdem die Wirklicheit bereits mit *εἴπερ*, wenn auch in bedingtem Sinne, anerkannt war. Meyer zwingt um dieser Erklärung willen *καὶ εἴπερ* zur Bedeutung: „selbst in dem Falle, wenn immerhin", aber übersieht dabei, dass *καὶ γάρ* hier den Uebergang zu der eigentümlichen Begründung des monotheistischen Bekenntnisses bahnt, und daher kein Recht vorliegt, auf den Gebrauch von *καὶ εἰ*, das die Bedingung ungewiss macht b. Marc. 14, 19 (vrgl. Herm. zu Viger. S. 832. Stallbaum zu Plato S. 32 A) sich zu berufen. Vielmehr giebt die Feststellung des einfachen Wortsinns dieser Aussage einen Inhalt und eine Wendung, welche aus den Anschauungen der Korinther sich ebenso leicht erklärt, als sie im Munde des Ap. befremdlich klänge. — Die *θεοὶ πολλοὶ κ. κύριοι πολλοί* sind nach dem Zusammenhange nicht menschliche Gewalthaber, vergötterte Könige u. dergl., sondern die übermenschlichen Mächte, von denen es Deut. 10, 17 heisst: *ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, οὗτος θεὸς τῶν*

θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων. Vrgl. Ps. 136, 2. 3. Die κύριοι entsprechen wohl den Engeln. Wollte man εἰσί mit den Meisten (auch de Wette, Ewald, Neand., Maier) „e gentilium persuasione" gesagt sein lassen, wornach als Sinn des Ganzen hinauskäme: „giebt es auch wirklich bei den Heiden sogenannte Götter, wie sie denn von vielen Göttern und Herren reden" (de Wette): so steht entgegen, dass εἰσί mit Nachdruck vorangestellt ist, wie denn auch überhaupt das e gentilium persuasione weder gesagt noch angedeutet, sondern rein eingetragen wird, und dies um so unberechtigter, da erst das nachdrückliche ἡμῖν im Nachsatze einen Gegensatz gegen andere bringt. Rückert fasst beide εἰσί richtig, nimmt aber sprachwidrig εἴπερ in dem Sinne: „obgleich zugegeben werden muss, dass" und lässt den Ap. als die Realitäten der λεγόμ. θεοί die Engel und Dämonen denken. Aber die Dämonen werden hier (dies auch gegen Olsh. u. M.) nur durch unberechtigte Harmonistik aus 10, 20 herbeigezogen. Schon das zweite Versglied, wo ja nicht wieder von λεγομένοις θεοῖς die Rede ist, hätte davor warnen sollen; noch mehr aber die Correlation, in welcher die vielen Götter und Herren zu dem εἷς θεὸς und εἷς κύριος V. 6 stehen.

V. 6. Nachsatz: so haben doch wir Christen einen einzigen Gott, den Vater u. s. w. Mithin: οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον etc. Das nach ἡμῖν zu denkende ἐστίν ist das einfache Verb. substantiv. — ἀλλ᾽) wie 4, 15. — θεὸς ὁ πατήρ) könnte zu einem Begriffe verbunden sein wie κύριος ὁ θέος (Fritzsche ad Matth. S. 168); doch ist dem folgenden εἷς κύριος Ἰ. Χ. entsprechend ὁ πατήρ als appositionelle Näherbestimmung zu fassen. Dieser εἷς θεός wird durch ὁ πατήρ und durch die folgenden Relativbestimmungen des letztern specifisch charakterisirt, und zwar so, dass der Leser aus dem Verhältnisse des einen Gottes zur Welt und aus seinem eigenen Verhältnisse zu ihm es fühlen muss, wie es für den Christen, ungeachtet jener Götter-Vielheit, doch bei der Gottes-Einheit sein Bewenden und eine Beziehung zu den Idolen bei ihm nicht statt habe. Vrgl. Hofm. Schriftbew. I, S. 348. — ὁ πατήρ) im christlichen Sinne, nach der Idee der υἱοθεσία der Christen. Rom. 8, 15. Gal. 3, 26. — ἐξ οὗ τὰ πάντα) Urgrund. S. z. Rom. 11, 36. — καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν) d. h. und dessen Zwecken zu dienen wir Christen bestimmt sind. Er ist unser Ziel. Auch hier nach καί die aus Vorliebe zur directen Rede gewöhnliche Abweichung von der Relativstructur. Vrgl. z. 7, 13. Bernhardy S. 304. Willkürlich zu enge fassen εἰς Piscat., Grot.. Rosenm. u. M.: zu Gottes Ehre; falsch aber Beza, Calvin u. M. für ἐν, und

Schulz, Heydenr., Pott: für ἐξ. Billr. hegelisirt: „dass der Mensch zu Gott sein, in ihn als in seinen Urgrund zurückkehren, nicht für sich beharren soll". Nur scheinbar ähnlich Augustin. Conf. 1, 1: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Olsh. findet nach Aelteren (Calov., Estius u. M.) auch hier die Trinität (vrgl. z. Rom. 11, 36), was schon deshalb verfehlt ist, weil weder ein Subject (wie wenigstens Rom. a. a. O.) genannt ist, noch drei, sondern zwei *). Er meint mit Billr. (vrgl. auch Neand.), εἰς gehe auf die Thätigkeit des heil. Geistes, der Alles zu seinem Ursprung zurückführe. — δι' οὗ τὰ πάντα) geht nicht auf die ethische Neuschöpfung (Grot., Stolz, Pott), also nicht auf alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht (Baur neut. Theol. S. 193), wogegen schon der Sinn des vorherigen τὰ πάντα ist, sondern: Jesus Christus nach seiner vorweltlichen Existenz als Gottessohn (nicht als Idealmensch u. dergl.), als πρωτότοκος πάσης κτίσεως (nach Joh. als λόγος) war derjenige, durch welchen **) Gott die Schöpfung der Welt bewerkstelligte. So auch de Wette, Reuss, Holtzmann, Godet (vrgl. Zeller theol. Jahrb. 1842. S. 74). S. z. Kol. 1, 15 f. Vrgl. Joh. 1, 3. Usteri Lehrbegr. S. 315 f. Weiss bibl. Theol. S. 299. Philo nennt den λόγος das ὄργανον, δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος). S. de Cherub. I. S. 162. [Rom. 11, 36 wird δι' οὗ von Gott gesagt, und hat daher eine andere Beziehung als hier]. Holsten nimmt eine vermittelnde Fassung an. Der κύριος sei gedacht als „Weltwaltungsmittler", als Herr aller anderen κύριοι (Phil. 2, 9—11). Diese Auslegung stützt er auf das Axiom: Christus ist nicht Herr für Paulus, sondern wird Herr (Rom. 14, 9). Diese Formulirung ist jedoch einseitig, wie der Vergleich von Rom. 1, 3. 4 mit Phil. 2, 5 f. beweist. Ferner ist der allgemeine Satz unserer Stelle, den Paulus aus dem Schreiben der Korinther übernommen hat (Heinrici), nicht geeignet, eine Scheidung von Urheberschaft und Regierung der Welt darauf zu gründen. Die Rücksicht auf die Urheberschaft aber tritt in diesem Zusammenhange allein hervor, weil es sich um die Begründung des Satzes handelt, dass die εἰδωλόθυτα wie jeder andere Gegenstand des Genusses als Gottes Gabe angesehen

*) Daher finden sich in einigen jüngeren Cod. u. späteren Vätern Zusätze vom Geist, nämlich καὶ ἕν πνεῦμα ἅγιον, ἐν ᾧ τὰ πάντα κ. ἡμεῖς ἐν αὐτῷ, und: καὶ ἕν πνεῦμα ἅγ. δι' οὗ πάντα. Aber schon Chrys. bemerkt ausdrücklich, der Geist sei hier nicht erwähnt.

**) nicht ἐξ οὗ, was nur dem Vater gelten kann, aber εἰς ὅν könnte auch von dem Sohne gesagt werden (vrgl. Kol. 1, 16).

werden dürfen. — *καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ*) ist nicht auf die physische Schöpfung zu beziehen (Rück.), was nicht bloss matt und selbstverständlich wäre, sondern auch dem vorher von Gott Ausgesagten nicht entspräche, worin ja das zweite Glied *κ. ἡμεῖς εἰς αὐτόν* ein verschiedenes, nämlich ethisches Verhältniss zufügt. Es geht auf die Neuschöpfung der Gläubigen (Eph. 2, 10. 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15); dieselbe ist von Gott durch Christum in's Werk gesetzt, welcher, wie auch bei der physischen Schöpfung, die causa medians ist. Wie wir Christen nur einen Gott haben, den wahren Schöpfer, dessen Zwecken wir dienen, so auch nur einen Herrn, den wahren Mittler, welchem alle Dinge ihr Dasein und wir unsere christliche Existenz, das, was wir als Christen sind, verdanken. Dies „ein Gott und ein Herr" schliesst für das christliche Bewusstsein alles heidnische Götterwesen als solches aus.

V. 7. Dem vorsichtigen und doch selbstgewissen Bekenntniss folgt auf dem Fusse die Verständigung über die thatsächliche Beschaffenheit der Gesammtüberzeugung: „Allein nicht in Allen ist die in Rede stehende (*ἡ*) *γνῶσις;* wohl aber (*δέ* wie 7, 37 und sehr oft, auch V. 9, nach negativem Satz) sind manche, welche u. s. w." — *τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου*) „weil sie sich noch immer mit dem Götzen in Gewissensbeziehung befinden" (Hofm.), indem ihrem sittlichen Bewusstsein bis jetzt noch die Vorstellung von einer wirklichen Wesenheit der Heidengötter als solcher anhaftet. Das Gegentheil der *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* ist: *οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν ἐν κόσμῳ* V. 4. Weil sich die Schwachen zu dieser Ueberzeugung nicht erhoben haben, sondern noch an der Vorstellung wirklicher Götzenwesen kleben, essen sie das Götzenopferfleisch als Götzenopferfleisch, d. h. sie stellen sich beim Essen vor, nicht dass dasselbe von anderem Fleische nicht verschieden, und mithin unbedenklich und ohne götzendienerischen Makel zu geniessen, sondern dass es wirklich einem Götzen, welcher existire, durch sacrificiellen Act geweihtes Fleisch, und daher zu essen sündlich sei. — *συνείδησις*, ein aus dem Hellenismus herübergenommenes Wort, das besonders häufig bei Dionys. Hal. Verwendung findet, heisst ebenso wie conscientia (z. B. Plin. Brfe. I, 8) das reflexive sittliche Bewusstsein, das Gewissen. Dasselbe ist als Organ des sittlichen Selbstbewusstseins in entgegengesetzter Richtung bestimmbar und entwickelungsfähig und bleibt in seiner Bestimmtheit für die Persönlichkeit in jedem Momente seiner Bethätigung der Massstab sittlicher Urtheile.

Die Einwirkungen, welche das Gewissen erfährt, liegen auf dem Gebiete sowohl des Erkennens als auch des Wollens, führen aber stets zu einer sittlichen Bestimmtheit, welche, bemessen an dem objectiven Sittengesetz, als Fortschritt zum Bessern oder zum Schlechtern erscheint. Daher ist die Scheidung eines ethischen und eines theoretischen Gewissens (Holsten, Godet) willkürlich. *συνείδησις* hat Umdeutungen erfahren wie judicium, oder „dunkle Vorstellung" (Schulz), oder „gewissenhafte Scheu vor der Berührung mit Götzen", welche gleichfalls abzulehnen sind, ebenso die sachlich zutreffende aber vage Deutung Billroths: „Ueberzeugung, dass es *εἴδωλα* gebe" (auch Reiche, Maier). *Τοῦ εἰδώλου* ist das Object, welche das sittliche Bewusstsein bestimmt. Der Artikel bezeichnet das Idol generisch. Zum Genit. bei *συνείδ.* vrgl. Hebr. 10, 2. 1. Petr, 2, 19; oft so auch bei Griechen. Das Sinnverhältniss (hier das als Inhalt dem Bewusstsein Inhärirende) ergiebt der Context*). — *ἕως ἄρτι*) schärfer abgränzend als „noch immer" (Hofm.), was *ἔτι* wäre, heisst „bis zur Stunde" (4, 13. 15, 6 und an allen Stellen). Nach der gewöhnlichen Stellung am natürlichsten zu *ἐσθίουσι* gehörig, muss es nach seinem kritisch gesicherten Platze vor *εἰδώλου* (s. d. krit. Anm.) zu *τῇ συνειδήσει* gehören. Man könnte *τῇ ἕως ἄρτι συνειδήσει τοῦ εἰδώλου* oder *τῇ συνειδήσει τοῦ εἰδώλου τῇ ἕως ἄρτι* erwarten; aber auch bei Griechen finden sich adverbiale Attributive so lose ohne Artikelbindung abjectivisch Verbalsubstantiven beigegeben, wie auch Paulus selbst diese Ausdrucksweise hat (s. z. 12, 28. 2. Kor. 11, 23. Phil. 1, 26. Gal. 1, 13). — Nach *τῇ συνειδ.* wieder *συνειδήσει* (ohne Artikel) zu ergänzen, womit sich *ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου* verbinde, ist gekünstelt. — *ἀσθενὴς οὖσα*) „weil es schwach ist"; denn wäre es stark, so würde es sich von der sittlichen Bindung an die Götzenvorstellung losgemacht haben und daher durch den Genuss nicht befleckt (schuldbewusst) werden, weil dann der Genuss *ἐκ πίστεως* (Rom. 14, 23) wäre. *μολύνειν* (vrgl. 2. Kor. 7, 1) von ethischer Befleckung auch Sir. 21, 28. Porphyr. de abstin. 1, 42. Synes. ep. 5. Vrgl. Tit. 1, 15: *μιαίνειν.* Beachte hier die bedingte Entwickelung des Gewissens; das an sich schwache wird zu einem befleckten durch die That.

---

*) S. überh. v. Zetschwitz (Profangräcit S. 52 f.). Lindes de vi et ratione *συνειδήσεως* ex N. T., Lund 1866. R. Hofm. Lehre vom Gew. Lpz. 1866, und besonders die gründlichen Untersuchungen von Kähler, das Gewissen, die Entwickelung seines Namens und seines Begriffs. I. Halle 1878.

Anmerkung. Aus *ἕως ἄρτι*, welches auf das vorchristliche Verhältniss zurückweist, ergiebt sich unzweifelhaft, dass die Schwachen nicht als Judenchristen zu denken sind, sondern als Heidenchristen, deren Gewissen aus ihrer heidnischen Zeit her noch mit der Vorstellung behaftet war, der Götze sei eine göttliche Realität. Sie mochten sich unter den Idolen untergeordnete göttliche Wesen vorstellen, von deren Verehrung sie zu der des höchsten Gottes gebracht seien, so dass sie den Genuss des Opferfleisches nicht als blossen unverfänglichen Fleischgenuss anzusehen vermochten, oder sie vermischten, den damals üblichen synkretistischen Neigungen Raum gebend, den neuen Glauben mit dem alten Aberglauben. Richtig Theophyl. (vrgl. Chrys.): *ἦσαν γὰρ πολλοὶ ἐξ εἰδωλολατρίας τῇ πίστει προσελθόντες, οἳ ἕως ἄρτι, τουτέστι καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι, τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίουσιν ὡς εἰδωλόθυτα.* Theodoret: *οὐχ ἡ βρῶσις μολύνει, ἀλλὰ ἡ συνειδησις τὴν τελείαν οὐ δεξαμένη γνῶσιν, ἔτι δὲ τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων κατεχομένη.*. Ohne Grund hat man die Schwachen vielfach unter den Petrinern gesucht. Schenkel erklärt sogar den Namen der Petriner aus der Enthaltsamkeit der Leute vom Opferfleisch; sie hätten sich nämlich dabei streng an das apostolische Concil gehalten, dessen Beschluss besonders durch Petrus (?) durchgesetzt worden sei. Die auch von Hofm. gehegte richtige Ansicht, dass die Schwachen Heidenchristen gewesen, ist durch die Lesart *συνηθείᾳ* gleichfalls ausgedrückt, nach welcher Weizsäcker übersetzt: Manche, bisher an die Götzen gewöhnt in ihren Gedanken, essen das Götzenopferfleisch als solches. Weiteres s. b. Heinrici I. S. 294 f. und II. S. 592 f.

V. 8*). Wie misslich es bleibt, das Folgende nicht

*) Zur Textkritik: V. 8. *παρίστησι*) ℵ*AB Minusk. Copt. Baschm. Clem. Orig. (zweimal) Ath. Cyr. Damasc.: *παραστήσει*. Empfohlen von Griesb., mit Recht aufgenommen von Lachm., Rückert, Tisch., Westc.-Hort. Die folgenden Praesentia veranlassten das Praes. Das schwach beglaubigte *συνίστησι* ist Glossem. – Die Weglassung von *γάρ* und im Folgenden die Voranstellung des negativen Satzes (Lachm., Westc.-Hort) ist durch A*B bezeugt, von Tisch. VIII aber auf Grund von ℵA**DEFGLP It. Vulg. Syr. utr. al. fallen gelassen. An sich entspricht es dem Mechanismus der Schreiber, eher die positive Hälfte zuerst zu setzen. — V. 9. *ἀσθενέσιν* statt der Recepta *ἀσθενοῦσιν* ist entschieden bezeugt. — V. 10. *σέ* fehlt in BFG. Westc.-Hort klammern es ein. — V. 11. *καὶ ἀπολεῖται*) Statt *καί* hat A *οὖν* nach dem Verbum (so Rück.), und ℵ*B 17. Copt. Baschm. Goth. Clem. *γάρ* (so Lachm., Tregell., Tisch.). Letzteres ist richtig; das unverstandene *γάρ* ward theils durch *καί*, theils durch *οὖν* glossirt. Statt *ἀπολεῖται* ist mit Lachm., Tisch., Westc.-Hort nach ℵABD* Minusk. Copt. Goth. Clem. Bas. Antioch. Chrys. Theodoret Damasc. *ἀπόλλυται* aufzunehmen. Das Futur. ist mechanische Aenderung nach *οἰκοδομηθ.* — *ἀδελφός*) *ὁ ἀδελφ.* nach *γνώσει* haben Lachm., Tisch., Westc.-Hort nach ent-

als Aeusserung der Korinther, die dann V. 9 beleuchtet, zu verstehen (so Calvin, Par., Mosh., Zachar., Pott, Heydenr., Bill.), sondern als apostolische Darlegung der auf die Schwachen nöthigen Rücksicht, zeigt Meyer's Paraphrase: „Speise aber bedingt des Christen Verhältniss zu Gott nicht; ihr Nichtgenuss verursacht keinen Nachtheil, ihr Genuss keinen Vorzug. Darum (V. 9: *βλέπετε δὲ μή πως*!) sollet ihr durch eure Freiheit, Opferfleisch zu essen, dem Schwachen nicht anstössig werden". Einer Anführungsformel bedarf es aber für die Worte der Korinther um so weniger, als der Wechsel der Personen in V. 8 u. 9 den Wechsel der Redenden genugsam markirt. So gesteht der Ap. die Prämisse zu: Speisegenuss ist an sich indifferent. Aber er folgert daraus nicht, wie die Korinther: also dürfen wir alle ohne Bedenken Opferfleisch essen, — sondern: was an sich indifferent ist, kann unter Umständen schädlich und verhängnissvoll wirken. — *οὐ παραστήσει*) „sie wird uns nicht (in keinem vorkommenden Falle; Futur.) Gott darstellen; non exhibebit nos Deo, d. h. sie wird die Stellung unserer sittlichen Beschaffenheit zu Gottes Urtheil nicht bestimmen, weder zum Nachtheil noch zum Vortheil. Bezeichnung des Adiaphoristischen im Verhältniss zu Gott. Vrgl. Beng., Hofm. Zum Ausdruck s. 2. Kor. 4, 14. Rom. 14, 10. Die Meisten erklären commendabit oder nach der LA. *παρίστησι* commendat, als ob *συνστήσει* oder *συνίστησι* dastände. Sprachlich unrichtig und zugleich unlogisch, da beide folgende Fälle *οὔτε — οὔτε* dem Gesammtbegriffe *οὐ παραστ. τ. θεῷ* subsumirt sind *). — *ὑστερούμ.*) haben wir Mangel, fehlt uns etwas in unserem Verhältniss zu Gott. Das Gegentheil (vrgl. Phil. 4, 12): *περισσ.*: haben wir Ueberfluss, haben wir etwas übrig vor Gott, *τουτέστιν εὐδοκιμοῦμεν παρὰ τῷ θεῷ ὡς ἀγαθόν τι ποιήσαντες καὶ μέγα*, Chrys. — *βλέπετε δέ*) *δέ*, wohl aber, führt ein, was jenem negativen Sachverhalte gegenüber Pflicht sei. — *πρόσκομμα*) Anstoss, d. i. Anlass zu gewissenswidrigem Handeln. Vrgl. Rom. 14, 13.

V. 10. *Τίς*) nämlich ein solcher Schwacher. — *τὸν ἔχοντα γνῶσιν*) quippe qui cognitionem habes, bedeutsame

---

scheidenden Zeugen. Die Recepta ist verkehrte Nachhülfe der Structur. — *ἐπί*) Lachm., Tisch., Weste.-Hort: *ἐν*, wofür die Zeugen entscheiden.

*) Dies auch gegen die Modification, welche Valck., Rückert und de Wette der gewöhnlichen Fassung gegeben haben: „bringt uns Gott nicht nahe, macht nicht, dass wir vor ihn treten dürfen". Vrgl schon Theophyl.: *οὐκ οἰκειοῖ ἡμᾶς τῷ θεῷ.*

Apposition zu *σέ*. Dies gerade, was der Schwächere hinsichtlich des Starken weiss, verführt ihn. — *ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον*) So weit ging man also unter den Freisinnigen, dass man selbst in Götzentempeln bei Opfermahlzeiten mit zu Tische lag. Das absolute Verbot dieses Missbrauchs der Freiheit gehörte nicht hierher, wo der Zusammenhang es mit sich brachte, bloss das Verhältniss zu den Schwachen warnend darzustellen, folgt aber 10, 14—22 nach. — Beispiele zu *εἰδωλεῖον*, welches bei Profanschriftstellern nicht vorkommt, aus d. LXX. u. Apokr. s. b. Schleusn. Thes. II. S. 246. S. auch Eustath. ad Od. ζ. S. 263. 17. Aber in d. Fragm. des Soph. 152 (Dind.) ist *ἐδώλια* zu lesen. *οἰκοδομηθήσεται*) ist weder vox media (Cleric., Elsner, Wolf u. M.), noch heisst es impelletur (Castal., Kypke u. M.), noch confirmabitur (Syr., Grot. al.), sondern wie immer im N. T.: „wird erbaut, in der christlichen Verfassung gefördert werden, um zu essen“ (*εἰς τὸ ἐσθ.*). Während man schwach ist (*ἀσθεν. ὄντος*, Gegentheil von *γνῶσιν ἔχειν*), zum Essen des Opferfleisches gebracht werden, ist, wie es schon Calvin richtig ausdrückt, eine ruinosa aedificatio, weil ihr die Grundlage, welche sie haben soll, die *πίστις*, fehlt. Vrgl. Tert. de praescr. 3: Aedificari in ruinam (Edwards). Wir haben also hier eine ironisch bedeutsame Antiphrase; ohne das *ἀσθ. ὄντος* könnte die Sache ein wirkliches *οἰκοδομεῖσθαι* sein, so aber ist sie das nur scheinbar und in der That das Gegentheil davon*). Die Annahme (Storr Opusc. II. S. 275 f., Rosenm., Flatt, vrgl. Neand., Holsten), dass Paulus das Wort aus dem korinthischen Briefe entlehnt habe (worin gestanden, durch den Opferfleischgenuss erbaue man den Schwachen) und antiphrastisch zurückgebe, liegt, wenn überhaupt Worte der Kor. hier gefunden werden, sehr nahe.

V. 11. *Ἀπόλλυται* („terrificum verbum“, Clarius) *γάρ* giebt nun über das antiphrastische Moment des vorherigen *οἰκοδ.* Aufschluss, und zwar so, dass *γάρ* die Antwort einführt (Hartung I. S. 477. Klotz ad Devar. S. 240. Bäuml. Part. S. 72), wobei sich die Ironie in ihren tiefen Ernst auflöst: zu Grunde gerichtet wird ja u. s. w. — *ἀπόλλυται* ist wie Rom. 14, 15 vom Verderben *κατ' ἐξοχήν*, von der ewigen *ἀπώλεια* gemeint, welcher man verfällt, wenn man

*) Wetst. vergleicht Nedarim f. 40, 1: „Si dixerint tibi juniores aedifica, et seniores demolire, audi seniores et non audi juniores, quia aedificatio juniorum est demolitio, et demolitio seniorum est aedificatio“.

aus dem Glaubensleben in das sündliche der Gewissenswidrigkeit geräth. Aus *ἀπόλλυται* etc. folgt klar und bestimmt, was es mit jenem *οἰκοδομηθ.* für eine Bewandtniss habe, so dass *γάρ* logisch richtig gesetzt ist. — *ἐν τῇ σῇ γνώσει*) zu *ἀπολλ* gehörig: vermittelst deiner Erkenntniss, so dass diese durch die von dir geübte Anwendung derselben dies Verderben veranlasst hat. *ἐπί* (s. d. krit. Anm.) wäre: über deiner Erkenntniss, so dass diese der Grund davon ist. — *ὁ ἀδελφ. δι' ὃν Χ. ἀπ.*) ein gewichtiges Doppelmotiv, diesen Erfolg nicht herbeizuführen. Vrgl. Rom. 14, 15. Das *δι' ὃν Χ. ἀπ.* wird durch das *ἀπόλλ.* vereitelt! Vrgl. V. 12. Bei *δι' ὅν* bemerkt Beng. richtig: „ut doceamur, quid nos fratrum causa debeamus". Zu *διά* vrgl. Rom. 4, 25.

V. 12. *Οὕτω*) auf diese V. 10. 11 enthaltene Weise sündigend gegen die Brüder. — *καί*) und namentlich. — *τύπτοντες*) der Sache nach dasselbe was *μολύνοντες* (V. 7), nur in einer andern Metapher, welche die Grausamkeit des Verfahrens fühlbar macht. Dem schwachen Gewissen gebührt Schonung, nicht dass es sittlich geschlagen, durch gegebenes Aergerniss wie mit einer verwundenden Waffe (Hom. Il. *τ*, 125. Herod. 3, 64. Xen. Cyr. 5, 4, 5. Prov. 26, 22) getroffen werde, so dass nun aus dem schwachen das böse Gewissen wird. — *αὐτῶν*) vorangestellt, weil dem folgenden *εἰς Χριστόν* correlat; in letzterem concentrirt sich am Schluss die ganze Schwere des Vergehens.

V. 13. Vrgl. Rom. 14, 21. Das classische *διόπερ*, deshalb eben (weil sich's um eine so schwere Versündigung handelt), findet sich sicher im N. T. nur hier u. 10, 14. — *βρῶμα*) eine Speise, unbestimmt. Statt dann im Nachsatze zu sagen: „so will ich dieselbe in Ewigkeit nicht essen u. s. w.", nennt er die besondere, in Anwendung auf den besprochenen Gegenstand sich ergebende Art von Speise (*κρέα*), deren Nichtgenuss jedenfalls auch den des Opferfleisches ein- und das gesetzte *σκάνδαλον* ausschlösse. — *οὐ μὴ φάγω*) „Accommodat suae personae, ut facilius persuadeat", Pisc. Der Ausdruck ist nicht ermahnend, sondern versichernd, so werde ich gewisslich nicht essen u. s. w. *Τοῦτο ὡς διδάσκαλος ἄριστος τὸ δι' ἑαυτοῦ παιδεύειν ἃ λέγει*, Chrys. — *εἰς τ. αιῶνα*) in Ewigkeit, niemals; hyperbolischer Ausdruck inständiger Bereitheit. Vrgl. zur Idee Rom. 14, 21. — *ἵνα μή* etc.) Denn dies würde ich bewirken, wenn er das Fleisch, welches ich esse, für Opferfleisch hält. V. 9. Beachte die nachdrückliche Wiederholung der Worte

und die verschiedene Stellung von σκάνδαλ. und τ. ἀδελφ. μ. — Dass der hier ausgesprochene Grundsatz in adiaphoris nicht allgemeine Regel sein kann, s. schon b. Erasm. Vrgl. Gal. 2. 5 mit 1. Kor. 9, 19 f. und Act. 16, 3. Er greift nicht Platz, wenn die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiele steht. Vrgl. Gal. 2, 14. — Die persönlich gefasste Betheuerung bereitet den folgenden Abschnitt vor. Calvin: Quia in futurum pollicendo non omnibus fecisset fidem, quid jam fecerit, allegat (Godet).

Cap. IX. Seine Bereitschaft zu liebevoller Selbstverleugnung im bestimmten Falle (8, 13) beleuchtet P. nach ihrer grundsätzlichen Bedeutung durch Darlegung seines apostolischen Verhaltens und der Motive desselben. Der persönliche Charakter der Darlegung bedingt einen freimüthigen, tiefbewegten Ton. Der Ap. zeigt, wie er, ungeachtet seiner Freiheit und Apostelschaft (V. 1—3), auf sein wohlbegründetes Recht, sich (und auch eine Gattin) von den Gemeinden erhalten zu lassen, verzichte (V. 4—18) und sich nach aller Bedürfnissen bequeme (V. 19—23). Wie Wettkämpfer sollen daher die Leser nach dem ewigen Kranze ringen, durch Enthaltsamkeit dazu bereitet, wie auch er durch Selbstüberwindung des Preises würdig zu werden suche (V. 24—27). Somit enthält der Abschnitt ein schwerwiegendes, entscheidendes Beispiel für die richtige Anwendung des Grundsatzes selbstverleugnender Rücksicht. Solche persönlich gehaltene Darlegung ist um so mehr an der Stelle, als noch keine christliche Sitte die christliche Freiheit regelte. Der Abschnitt ist deshalb mit Unrecht als Digression angesehen, nach welcher Paulus dann Cap. 10 zum besondern Gegenstande der Verhandlung zurückkehre (Meyer). Der Schein für solche Beurtheilung erwächst aus dem eigentümlich betonten und fast überreich belegten Erweis seines apostolischen Rechts auf Unterhalt, der, in apologetischer Absicht gegeben, sich ungesucht an diese Erörterung anknüpfte. Indem der Ap. zugiebt, dass die von ihrer Freiheit Gebrauch machenden Korinther vom Standpunkte des Rechts kein Vorwurf treffe, zeigt er ihnen nunmehr nicht nur, wie er von seinem apostolischen Rechte Gebrauch mache, sondern auch, — und darin geht der Abschnitt über die unmittelbare Tendenz der vorliegenden Verhandlung hinaus, — dass er in der That dieses Recht besitze. (Vrgl. Heinrici S. 236 f. Valck., Semler, Reiche, comm. crit. S. 209).

V. 1*). Die zwei ersten Fragen decken die scheinbare

*) Zur Textkritik von V. 1—18: V. 1. *οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπ.*) So ℵAB Minusk. u. die meisten Verss., auch Tert. Or. Ambrst. Aug. Pel. Cassiod. Beda, dann auf Grund dieser Zeugen die neueren Kritiker. Die umgekehrte Stellung der Fragen vertheidigen Reiche Comm. crit. I. S. 206 f., Hofm. Aber *οὐκ εἰμὶ ἀπ.* ward als das wichtigere, auch vom Ap. selbst zuerst (V. 1—3) näher ausgeführte Moment sehr leicht auf die erste Stelle vorgerückt. Dagegen fordert der Zusammenhang mit 8, 13 die besser beglaubigte LA. — V. 2. *τῆς ἐμῆς*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *μου τῆς*, nach ℵBP 17. 31. 46. Or. Richtig; die Rec. ist näherbestimmend im Hinblick auf V. 3. Wäre *μου* dem *τὸ ἔργον μου* V. 1 gemäss eingekommen, so würde man's nach *ἀποστολῆς* gesetzt haben. — V. 6. *τοῦ*) nach *μὴ ἐργ.* fehlt bei ℵABD*FG 17. 46. Orig. Euthal., Isidor.; getilgt von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. — V. 7. *ἐκ τοῦ καρποῦ*) Lachm., Tisch., Westc.-Hort: *τον καρπόν* nach ℵ*ABC*D*FG 17. 46. 137. Sahid. Boern. Tol. Flor. Harl. Vulg. ms. Beda. Die Recepta ist eine die Sinnverschiedenheit nicht beachtende Aenderung nach dem Folgenden. — V. 8. *ἢ οὐχὶ καί* etc.) Entschieden beglaubigt ist die schwierigere LA. *ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει;* FG corrigiren *ἢ εἰ καὶ ὁ νόμος ταῦτα λέγει.* — 9. Für *φιμώσεις*, das auch die LXX. Deut. 25, 4 haben, liest Tregell., Tisch. VIII (Westc.-Hort am Rande) nach B*D¹FG Chrys. Theod. Gloss. Albert. *κημώσεις*. Der Sinn bleibt derselbe, doch ist es wahrscheinlich, dass *φιμώσεις* als das gebräuchlichere Wort hineincorrigirt wurde. — V. 10. *ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*) So Griesb., Lachm., Tisch., Westc.-Hort, nach ℵ²ABCP 10. 17. 71. Syr. utr. Erp. Copt. Sahid. Baschm. Arm. Or. Eus. Euthal. Cyr. Die Recepta (von Reiche vertheidigt, der das zweite *ἐπ' ἐλπίδι* zum Folgenden zieht) hat: *τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι.* Da jedoch dieses *ἐπ' ἐλπίδι* auch bei D*FG 46. fehlt, so hat es eine so entscheidende Zeugenschaft wider sich, dass es zu verwerfen ist; *τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν* (welches Godet festhält) aber ist seinem Sinne nach so plan, dass es, wenn es ursprünglich dastand, schwerlich eine Abänderung veranlasst hätte. Wenn man hingegen nicht beachtete, dass nach *ἀλοῶν*: *ἀλοᾶν* zu ergänzen ist, so blieb *ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν* unverstanden, und man half durch *τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ* glossirend nach, welches irrige Glossem die ursprünglichen Textworte verdrängte, theilweise auch eine Vermengung mit diesen veranlasste. — V. 11. *θερίσομεν* Lachm. (ed. ster.), Tisch. VIII. auf Grund von ℵABK Chrys. Dam. Dagegen haben CDEFGL al. Vulg. It. Theodoret: *θερίσωμεν*. Die Beglaubigung entscheidet für das Fut., zumal *εἰ* mit dem Conj. nicht so ungebräuchlich gewesen wäre, dass es zur Correctur reizte (Winer § 41 c. S. 276). — V. 13. Nach entscheidenden Zeugen ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch., Westc.-Hort *παρεδρεύοντες* zu schreiben, und V. 15 mit Griesb., Lachm., Tisch., Westc.-Hort: *οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τ.* — V. 15. *ἵνα τις κενώσῃ*) die lect. rec. haben ℵcCDbcKLP Pesch. Bas. Theod. Dam. Hieron. Ambr., so jedoch, dass die meisten Auct. für *κενώσῃ*: *κενώσει* lesen. Dieselbe ist von Reiche vertheidigt. Zum Ind. nach *ἵνα* s. Buttm., ntl. Gramm. S. 207. Tisch., Meyer lesen: *οὐδεὶς κενώσει*, auch Lachm., der vor *οὐδείς* interpungirt; ebenso Westc.-Hort, welche nach *ἤ* eine Aposiopesis annehmen, so dass *τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει* als Betheuerung zu nehmen ist. Die Auctoritäten, ℵ*BD*, Sahid.

Erhabenheit über die 8, 13 zu erkennen gegebene Rücksichtsnahme und Verzichtleistung auf; die dritte Frage bekräftigt den vollen Inhalt der zweiten; die vierte setzt ihn in beweisende Beziehung zu den Lesern, welche P. *καὶ αὐτοὺς εἰς μαρτυρίαν καλεῖ*, Theodoret. — *ἐλεύθερος*) frei, von keinem Menschen abhängig. Vrgl. V. 19. Um die Frage nach dem rechten Gebrauche der Freiheit handelte es sich Cap. 8, und zwar nicht etwa aus Anlass eines Versuches, die berechtigte Freiheit zu beschränken, sondern aus Anlass von unberechtigter Geltendmachung eines aufgeklärten Freiheitsbewusstseins. Daher liegt hier keine Basis vor für den Schluss, den Holsten mit Berufung auf Gal. 2, 4. 5 macht, dass die Judaisten, die P. dort im Auge hat, und die Christusleute identisch seien. — *Ἰησοῦν* — *ἑώρακα*) Beachte das Feierliche des Ausdrucks, und die Leser wussten, was er damit meine. Zu beziehen ist nicht auf eine Begegnung mit Christus in dessen irdischem Leben, was bei Paulus überhaupt unsicher und nicht aus 2. Kor. 5, 16 zu beweisen ist, auch nichts mit seiner Apostelschaft Zusammenhängendes gewesen wäre; es geht auch nicht auf die Erfolge des apostolischen Wirkens, für welche P. Gott dankt (Holsten mit Hinweis auf 15, 10. Gal. 2, 8), sondern auf die ihm widerfahrene Erscheinung des verklärten Jesus, durch die er seiner Berufung zum Apostel gewiss wurde (Act. 9, 17. 22, 14. 26, 16. 1. Kor. 15, 8). An spätere Visionen (z. B. 2. Kor. 12, 1 Meyer; dagegen Billr., Olsh., Osiand., Hofm., Heinrici), die einen ganz anderen Charakter haben, denkt er nicht, woher auch aus dem *ἑώρακα* weder auf den ekstatischen Charakter der Christiner (Schenkel), noch auf die Zusammengehörigkeit der Petriner und Christiner (Baur) etwas zu erschliessen ist. Seine apostolische Auctorität konnte P. nur auf die Berufungsvision und auf die in selbständigem Missionsgebiet erzielten Früchte seiner Arbeit, sein *ἔργον ἐν*

Baschm. u. wieder Ambrst., sind vielmehr ein Zeichen für das Schwanken der LA., als eine entscheidende Beglaubigung, wenn B nicht als Ausschlag gebend angesehen wird. Die exegetische Erwägung spricht für die l. rect., nur dass für *κενώσῃ*: *κενώσει* zu lesen ist. — V. 16. *καύχημα*) ℵ*DEFG It.: *χάρις*. Alte Glosse nach Luk. 6, 32–34. Statt *γάρ* nach *οὐαί* hat t. rec. *δέ*, gegen entscheidende Zeugen. Für das zweite *εὐαγγελίζωμαι* haben BCDEFG Chrys., Orig., August., Ambrst. *εὐαγγελίσωμαι*, das Lachm., Westc.-Hort (früher auch Tisch.) mit Recht aufgenommen haben. Die Recepta ist Wiederholung aus dem Vorherigen. — V. 18. *τοῦ Χριστοῦ* nach *εὐαγγελίῳ* (text. rec.) ist Glosse.

κυρίῳ gründen*). — ἔργον) Seneca ep. 34: Meum opus es (Edwards). — ἐν κυρίῳ) gehört weder zu ὑμεῖς (Pott) noch zu ὑμεῖς ἐστε allein (Rück.), sondern das ganze τὸ ἔργον μ. ὑμεῖς ἐστε erhält dadurch seine christliche Bestimmtheit. Sachlich schliesst sich demgemäss ἐν κυρ. hier an den Hauptbegriff ἔργον, wie V. 2 auf σφραγίς, denn indem eben alle Leistung und alle Beglaubigung des Ap. ἐν κυρ. sich vollzieht, ist sie dem ἀνακρίνειν von Menschen entrückt. Diese Beziehung fordert der Zusammenhang. Der Ap. will den Korinthern nicht sagen, dass sie nur in Christo und nicht ausser Christo sein Werk seien (Meyer), sondern er beruft sich auf sie, insofern sie sein Werk im Herrn sind. Willkürlich und zum Contexte ungehörig ist auch die Fassung: durch die Hülfe des Herrn, wobei man κύριος zum Theil von Gott verstand (Beza, Rückert u. M. nach Chrys. und Theophyl.). Vrgl. 4, 15.

V. 2. 3. Nicht Parenthese, sondern apologetische Beleuchtung der Folgen seines Verhältnisses zur Gemeinde. — ἄλλοις) d. i. in Beziehung zu anderen, welche nämlich euerer Gemeinde nicht angehörig, meine Apostelschaft für sich nicht anerkennen**). Vrgl. zum Dativverhältniss 8, 6. — οὐκ εἰμί) S. Winer § 55, 2. S. 446. — ἀλλά γε) „dagegen wenigstens". S. Herm. ad Viger. S. 826. γε verstärkt

---

*) Ueber den Charakter derselben ist aus dem ἑώρακα an sich nichts zu erschliessen, aber aus der Einreihung derselben als einer gleichwerthigen unter die Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15, 3—8 geht hervor, dass sie für P. eine reale Offenbarung Christi in seiner Herrlichkeit war. Durch dieselbe ward er gewiss, den Zwölf gleichgestellt zu sein. — Holsten hat den rein visionären Gehalt der Christuserscheinung des P. zu erweisen gesucht (vrgl. die Christus-Vision des P. und die Genesis des paulin. Evg. Z. f. w. Th. 1861. S. 223 f. Wieder abgedruckt u. durch Polemik gegen Beyschlag erweitert in „Altes u. Neues zum Evg. des Paulus u. Petrus. Rostock 1868"). Gegen ihn vrgl. Beyschlag in den Stud. u. Krit. 1864. S. 220. — Die Act. berichten nicht ohne Widersprüche in Einzelheiten von einer leiblichen Erscheinung Christi an Paulus.

**) Es waren ohne Zweifel jerusalemische Christen, welche antipaulinisch auf die korinthische Gemeinde eingewirkt hatten. Näheres erhellt nicht. Räbiger hält sie für die Anstifter der Partei der Petriner in Korinth. Nach Schenkel sind es Christiner, nach Holsten gleichfalls (s. ob.), trotzdem von ihm betont wird, P. habe hier mit Absicht nicht Χριστόν, sondern Ἰησοῦν τὸν κύριον gesagt. Hofm. erklärt den Ausdruck aus dem Unterschiede der ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς und τῆς ἀκροβυστίας. Aber das ist zu weit gegriffen, da nicht alle beschnittenen Christen antipaulinisch waren und da hier der ausdrückliche Gegensatz die ὑμεῖς sind, unter denen die Judenchristen mit gemeint sein müssen, welche etwas in Korinth waren.

das nachsätzliche ἀλλά (s. zu 4, 15. 8, 6), s. Klotz ad Devar. S. 24 f.; bei den Classikern findet sich ἀλλά γε ungetrennt (ohne dass ein oder mehrere Worte zwischen beide Partikeln gestellt sind) nicht mit kritischer Sicherheit. S. Klotz a. a. O. S. 15 u. Heind. ad Plat. Phaed. S. 86 E. Stallb. ad Rep. S. 331 B. — Nach der Lesart ἡ γ. σφραγ. μου τ. ἀποστ. (s. d. krit. Anm.): mein Siegel der Apostelschaft, so dass σφραγ. den Nachdruck hat. Zu σφραγ. vrgl. Rom. 4, 11. Gut Theodoret: ἀπόδειξιν γὰρ τῶν ἀποστολικῶν κατορθωμάτων τὴν ὑμετέραν ἔχω μεταβολήν. — ἡ ἐμὴ ἀπολογ. etc.) Ergebniss des Vorherigen, asyndetisch, und dadurch desto gewichtiger zugefügt, nicht bloss ein anderer Ausdruck des eben Gesagten (Hofm.), was nur dann annehmbar wäre, wenn αὕτη ἐστί nicht stände oder wieder ἐστέ gesagt wäre. — τοῖς ἐμὲ ἀνακρ.) „an diejenigen (vrgl. Act. 19, 33. 2. Kor. 12, 19), welche mich in Untersuchung ziehen", meine Apostelschaft in Frage stellen. Beides, ἀπολ. u. ἀνακρ., sind gewählte gerichtliche Ausdrücke. Vrgl. zu letzterem Luc. 23, 14. Act. 4, 9. 12, 19. 24, 8. 28, 18. — αὕτη) dieses, nämlich diese Thatsache, dass ihr das Siegel meiner ἀποστολή seid. Es geht nicht auf das Folgende (Chrys., Ambros., Grot., Calov.), da V. 4 die V. 1 begonnene Fragenreihe fortsetzt und im Folgenden eine (hieher auch ganz ungehörige) weitere Vertheidigung der Apostelschaft nicht enthalten ist. — Bemerke noch den Nachdruck von ἐμή und ἐμέ, voll gerechten Selbstgefühls, welches aus der Vergegenwärtigung der apostolischen Erfolge erwächst, in denen Gott die Kraft des Evangeliums und der Sendung des P. bewährt hat.

V. 4 f. Nach den seine Apostelwürde beleuchtenden Fragen V. 2. 3 fährt Paulus wie neu anhebend gleichfalls in Frageform fort, die aus seiner Apostelschaft fliessende Berechtigung, auf welche er verzichte, geltend zu machen. Er begründet dieselbe so ausführlich, nicht weil sie ihm bestritten war (Holsten), sondern weil er um böswilliger Verdächtigungen willen (2. Kor. 12, 16) mit dem stärksten Nachdruck den freien Verzicht auf sein gutes Recht darzulegen veranlasst ist. — μὴ οὐκ ἔχομεν) d. i. es fehlt uns doch nicht das Recht u. s. w.? Die Ironie der Frage liegt offen. Vrgl. Rom. 10, 18. 1. Kor. 11, 22. Der Plur. kann, da der Singul. eben vorangegangen und auch V. 6 wieder eintritt, nicht auf Paulus allein beschränkt werden, sondern der Ap. hat an sich und jeden, der sonst noch so verfährt gedacht. Näher ergiebt aber V. 6, dass er nicht überhaupt die Gefährten seiner Arbeit (Hofm.), sondern dass er schon (denn s. μόνος

V. 6) neben sich selbst auch den Barnabas, und nur diesen mit im Auge hat. Uebrigens hat gegen den Missbrauch u. St. zu Gunsten des Mönchtums Calov. das Richtige: P. handele nicht von dem, was „semper et ubique vitari oporteat, sed de eo tantum quod in casu noxii scandali infirmorum fratrum vitandum est". — φαγεῖν κ. πιεῖν) nämlich auf Kosten der Gemeinden. Vom Nichthalten der jüdischen Speisegesetze (vrgl. Olsh.) oder vom Opfer-Fleisch und -Wein (Schrader) zu erklären, ist contextwidrig. S. V. 6 f. Das Ess- und Trinkrecht, wie es als apostolische Befugniss (Luc. 10, 7) sich dem Leser von selbst verstand, bedurfte keines bestimmenden Zusatzes. Die Analogie von Matth. 11, 19 (Hofm.), wo der Gesichtspunkt der asketische ist, liegt hier fern. Zur Sache s. Didache Cap. 13. — Die Infinitive sind exegetisch und brauchen kein τοῦ (Matth. 9, 6. Mark. 2, 10 al.). Für πιεῖν hat B. πεῖν. Vrgl. Joh. 4, 7. — ἀδελφὴν γυν. περιάγ.) eine Schwester (Christin) als Gattin (auf den Amtsreisen mit) umherzuführen. Die Ansicht mancher Väter (s. Augustin, de op. Monach. 4, 5, Hieron., τινές b. Theodoret, Theophyl., vrgl. überh. Suicer. Thes, 1. S. 810), eine serviens matrona (so auch Erasm., Corn. a. Lap. u. Estius) sei gemeint, ist wortwidrig, ohne geschichtliche Spur aus dem Leben der Apostel, auf ein unziemliches Verhältniss hinauslaufend und dem Beispiele des Petrus Matth. 8, 14 entgegen, obwohl noch neuerlichst von Katholiken (Maier) mit nichtssagenden Gründen vertheidigt*). Zu περιάγειν vrgl. Xen. Cyr. 2, 2, 28; öfter im Medio wie Xen. Mem. 1, 7, 2. Polyb. 20, 5, 8. — ὡς καὶ οἱ λοιπ. ἀπ.) Daraus folgt nicht, dass die übrigen Apostel alle verheirathet gewesen, aber die Mehrzahl muss Frauen gehabt haben, widrigenfalls der Ausdruck, welcher wenigsens a potiori gemeint sein muss, unpassend wäre. — καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου) Da Act. 1, 14 die Brüder des Herrn ausdrücklich von den Zwölfen unterschieden werden, da ferner Gal. 1, 19 Jakobus, der Bruder des Herrn, ebenfalls von den Aposteln im engern und ursprünglichen Sinne (wie es Petrus war) geschieden wird, und da in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 f. Mark. 3, 16 f. Luc. 6, 14 f.) überhaupt keine Spur ist, dass „Brüder des Herrn" unter den Zwölfen gewesen seien, womit

*) Valla erkannte richtig, „fuisse apostolos suas uxores comitatas", meint aber, sie seien Schwestern genannt, „quod tanquam non uxores jam erant". Eine elegans argutia (Calvin)! Rückhaltslos erkennt Clem. Alex. Strom. III. S. 448 und Ambstr. zu 2. Kor. 11, 2 die Thatsache an, dass Apostel verheirathet waren.

auch Joh. 7, 3. Mark. 3, 21 entschieden streiten würde: so sind die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου nicht mit Kephas gleichzustellen (Hofm.) und unter den Zwölfen zu suchen, sondern wirkliche Brüder Jesu, und zwar nicht etwa Halbbrüder (Söhne einer früheren Ehe Josephs), sondern leibliche Brüder, später geborene Söhne Joseph's und Maria's (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7. Matth. 12, 46. 13, 55), welche nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden und in apostolische Thätigkeit eingetreten waren (15, 7. Act. 1, 14), und unter welchen namentlich Jakobus als Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (Act. 15, 13. 21, 18) ausgezeichnete Apostelgeltung erlangt hat (Gal. 2, 9). S. z. Act. 12, 17. Gal. 1, 19. Dies (womit auch de Wette, Rück., Neand., Ewald unter den neueren Auslegern stimmen) gegen die früher gewöhnliche und noch jetzt bei den Katholiken seit Hier. herrschende, auch von Hengstenb. u. a. gehaltene Ansicht, es seien Mutter-Schwestersöhne Jesu gemeint, so dass Jakobus, der Bruder des Herrn, mit Alphäi Sohn identisch sei (aber s. z. Joh. 19, 25) und den Namen „Bruder des Herrn" als naher Verwandter Jesu ehrenhalber führe. Vrgl. z. Matth. 12, 46 und Lightfoot's Note Gal. S. 246 f. Dass aber P. den Herrenbrüdern eine höhere „Apostelgeltung" als den übrigen zuschreiben wolle (Holsten), ist durch die besondere Erwähnung des Kephas ausgeschlossen. Diesen nämlich hebt er aus dem gesammten hochangesehenen Kreise, welchen die Zwölf und die mit diesen seit Jesu Auferstehung (Act. 1, 14) verbundenen Herrenbrüder bildeten, und welchem er selbst als Apostel ebenbürtig sei, zum Schluss mit Betonung heraus: „und, d. i. um diesen noch sonderlich namhaft zu machen, Kephas". Das letzte καί, nicht schon das zweite (wie Hofm. will), ist das hervorhebende (Fritzsche ad Marc. S. 11), vrgl. Mark. 16, 7. Dass P. aber Petrus mit Benutzung seines dem Hellenen fremdartigen aramäischen Namens noch besonders nennt, obwohl er doch unter die λοιποὶ ἀπ. gehört, deren Auctorität überhaupt für ihn eine sehr bedingte Geltung hat (vrgl. Gal. 1, 18 mit 2, 9), hat nicht in einem vorzüglichen Respect, den er ihm widmet, seinen Grund (Gal. 2, 11), sondern darin, dass des Petrus Praxis zu Ungunsten des entgegengesetzten Verfahrens des Paulus den Korinthern angepriesen worden ist. — Die Absicht der ganzen Frage μὴ οὐκ ἔχ. ἐξουσ. ἀδελφ. γ. π. beruht nicht auf Zweifeln (der Christiner) an der Freiheit zu heirathen (Olsh.), sondern ergiebt sich durch περιάγειν als mit dem Inhalte der ersten Frage genau zusammenhängend: „Gebricht mir denn das Recht, auf Kosten der Gemeinden zu leben und, wie die übrigen Apostel

u. s. w. thun, auch eine mit umher reisende Gattin bei mir zu haben?", bei welchem letzten Punkte auch die Beköstigung seitens der Gemeinde nach der Natur des Verhältnisses und nach dem Contexte (V. 4. 6) selbstverständlich ist. — Die Gattin des Petrus wird in der Ueberlieferung bald Concordia, bald Perpetua genannt. S. Grabe Spicil. Patr. I. S. 330.

V. 6. *Ἢ*) oder d. i. es wäre denn, dass. In diesem Falle fehlte mir jene *ἐξουσία*. Es wird also hier nicht eine dritte *ἐξουσία* eingeführt (Pott, Rück.), sondern *ἤ* argumentirt, wie gewöhnlich. — *Βαρνάβας*) S. z. Act. 4, 36. Er war früherhin (s. z. Act. 15, 28) der Missionsgefährte des Ap. und hatte als solcher ausgezeichnetes apostolisches Ansehen (Gal. 2, 9). — *τοῦ μὴ ἐργάζ.*) fehlt uns das Recht des Nichtarbeitens? P. nährte sich als *σκηνοποιός* (Act. 18, 3); wodurch Barnabas, ist unbekannt. Beide hatten, und wohl nach beiderseitiger Verabredung, den Grundsatz des selbsteigenen Unterhaltserwerbes durch Arbeit und befolgten ihn auch in ihrem getrennten Wirken, während die anderen apostolischen Lehrer (s. *μόνος*) die Mittel der Gemeinden in Anspruch nahmen. *ἐργάζ.* ist das ständige Wort für arbeiten. 2. Thess. 3, 8. Act. 18, 3. Xen. Cyr. 1, 6, 11 al. Bei den Hellenisten steht es von religiösen Leistungen (Edwards). Die Uebersetzung „hoc operandi" (Vulg. u. Lat. Väter) beruht auf einer andern Lesart (ohne *μή*).

V. 7. Beweis für dieses apostolische Recht *τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι* aus drei Analogien des gewöhnlichen Lebens, deren Anwendung auf die Verkündiger des Evangeliums ergiebt, dass diese das Recht haben, vom Evangelium zu leben. „Pulcre confertur minister evangelii cum milite, vinitore, pastore", Beng. Vrgl. 2. Kor. 10, 3 f. Matth. 20, 1. Joh. 10, 12. Act. 20, 28. Eph. 4, 5. — *ἰδίοις ὀψ.*) d. i. so dass er sich selbst lohnt (Luc. 3, 14. Rom. 6, 23). — Die verschiedene Structur *ἐσθίει* (*τὸν καρπόν*, s. d. krit. Anm., und dann *ἐκ*) ist lediglich als zufällige Wechselung der Vorstellung zu betrachten, ohne Sachverschiedenheit. Bei *ἐκ* (vrgl. Sir. 11, 17. Tob. 1, 10 al.) ist der Ausdruck partitiv, beim Accus. hat P. die Frucht (die Trauben) rein objectiv gedacht. S. überh. Kühner II. S. 305 f. Noch jetzt besteht der Lohn der Hirten im Oriente in einem Theile der Milch. S. Rosenm., a. u. n. Morgenl. VI. S. 97.

V. 8. Uebergang zum Schriftbeweise obiger *ἐξουσία*. — „Doch nicht nach Menschenweise (nach menschlichem Urtheile, als eine bloss menschliche, nicht göttlich gegebene

Regel) rede ich dieses“ (was ich nämlich unter Anwendung dieser sinnlichen Analogieen von jenem apostolischen Rechte sage)? „Oder auch das Gesetz, sagt es dieses nicht?“ schweigt es über diesen Grundsatz und hat keine Aussage desselben? — *κατὰ ἄνθρ.*) Gegensatz: *κατὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ.* Vrgl. z. Rom. 3, 5. Gal. 3, 15. Richtig Theodoret: *εἰ δέ τινι ἀνθρώπινος εἶναι ταῦτα δοκεῖ λογισμός, ἀκουέτω τοῦ νόμου διαῤῥήδην διαγορεύοντος.* Aber es ist nicht zu übersehen, dass P. das Gesetz nicht als *ὁ ἡμῶν νόμος*, sondern als *ὁ Μωυσέως νόμος* sogleich einführt. — *ἢ*) wie V. 6: „Nicht nach menschlicher Betrachtungsweise rede ich dieses, es wäre denn, dass auch das Gesetz nichts davon enthielte“. Dies der affirmative Sinn des fragenden Ausdrucks. — *καί*) auch; das Gesetz als zu dem eigenen *λαλῶ* hinzutretende höhere Instanz gedacht. — *οὐ*) verneint das *λέγει.* Vrgl. V. 7. — Ueber den zu beachtenden Unterschied von *λαλῶ* und *λέγω*, der jedoch im hellenistischen Sprachgebrauch nicht selten vermischt ist, s. z. Rom. 3, 19. Joh. 8, 43.

V. 9. *Γάρ*) führt die für das Nichtstatthaben jenes *ταῦτα οὐ λέγει* beweisende Antwort ein. — Die Stelle ist Deut. 25, 4 genau nach den LXX., wo verboten wird, dem die Dreschmaschine ziehenden Ochsen durch einen Maulkorb (*φιμός, κημός*) das Fressen zu wehren, was die Heidenvölker zu thun pflegten (Varro 1, 25. Cato de re rust. 54). S. Michael. Mos. R. III. § 130. Das Motiv des Verbots war, wie überhaupt das Gefühl der Schonung der Natur im Gesetze lebt (s. Ewald Altert. S. 222), Menschlichkeit gegen die helfenden Thiere. S. Joseph. Ant. 4, 8, 21. Philo de Carit. S. 711 F. Vrgl. auch Constit. ap. 2, 25, 3. Dasselbe Citat: 1. Tim. 5, 18. — *φιμώσεις*) = *κημώσεις.* Zu *κημοῦν*, Maulkörben, vrgl. Xen. de re eq. 5, 3. Poll. 1, 202. Ueber das imperativische Futur. (du wirst, das erwarte ich, einem dreschenden Ochsen nicht den Maulkorb anlegen) s. z. Matth. 1, 21. — Mit *μὴ τῶν βοῶν* folgt nun in der Form einer zweitheiligen bis *λέγει* fortlaufenden Frage die anagogische Deutung dieses Gesetzes, zuerst negativ: doch nicht um die Ochsen bekümmert sich Gott? Die Verneinung durch ein „nur“ zu ändern (so Erasm. al., auch Rück.: „um weiter nichts als“), ist unbefugt. Paulus meint, diese Classe von Geschöpfen, die Ochsen, sei nicht der Gegenstand der göttlichen Sorgfalt in jenem Gesetzspruche; was die Sorge um die Ochsen ausspreche, sei nicht um dieser willen, sondern *δι᾽ ἡμᾶς* gesagt. *Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τῶν νοῦν κ. λόγον ἐχόντων*, Philo de sacrif. S. 656 C.

Freilich entrückt*) Paulus auf diese Weise den wirklichen historischen Sinn (Joseph. Ant. 4, 8, 21) jenes Verbots zu Gunsten eines allegorischen Sinnes**), welcher vom Standpunkte der rein geschichtlichen Deutung aus nichts ist als eine a minori ad majus gemachte Anwendung (vrgl. Bava Mezia f. 89 b. Wetstein). Aber dies darf bei der Freiheit der allegorischen Schriftdeutung, bei welcher jene Anwendung als die von Gott beabsichtigte Beziehung des Spruchs im Bewusstsein war und der historische Sinn von diesem Standpunkte aus nicht mit in Betracht kam, nicht befremden. Demnach stellt der so verfahrende Ausleger den geschichtlichen Sinn einer Stelle nicht als solchen, nicht an und für sich in Abrede, sondern eben nur (was sich dem Leser von selbst verstand) nach der höhern vorbildlichen Bestimmung des Spruchs, nicht als historischer, sondern als allegorisirender Erklärer zu Werke gehend, welches Verfahren in der vorbildlichen Bestimmung des Gesetzes überhaupt (Kol. 2, 17), durch welche es über sich selbst hinausweist, seine Berechtigung und zugleich je nach dem Bedarf in den einzelnen Fällen ebenso seine Freiheit, wie in der Nothwendigkeit der Gottangemessenheit seine ethische Schranke hat.

V. 10. „Oder — da dies nicht anzunehmen ist — findet der Fall statt, dass er's allerdings unsertwegen sagt?" — *πάντως*) entweder im Sinne von „jedenfalls, schlechthin, durchaus" (Meyer, Holsten), oder, der argumentirenden Form entsprechender, im Sinne von „allerdings, sicherlich". Vrgl. 5, 10, 9, 22. Rom. 3, 9. Luc. 4, 23. Act. 18, 21 al. Treffend Theophyl. (nach Chrys.): *ὡς ἐπὶ ὁμολογουμένου τέθεικεν, ἵνα μ᾽ συγχωρήσῃ μηδ᾽ ὁτιοῦν ἀντειπεῖν τῷ ἀκροατῇ. — δι᾽ ἡμᾶς*) kann nicht auf die Menschen überhaupt (so gewöhnlich, auch Hofm.), sondern muss auf die christlichen Lehrer (Chrys., Theophyl., Estius, Rück., Neand., Holsten) gehen,

---

*) nicht bloss: verallgemeinert (Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 834 f.; vrgl. Neand.), nicht bloss: ordnet unter einander (Osiand.) u. dergl.; was den klaren Worten entgegen ist. Naiv unrichtig jedoch auch Luther's Glosse: „Gott sorget für alle Ding, aber er sorget nicht, dass für die Ochsen geschrieben werde, denn sie können nicht lesen".

**) Vrgl. auch Weiss bibl. Theol. S. 271. 273. Godet bestreitet dies auf's lebhafteste: Paule n'allégorise nullement. Allein er kommt doch auf das gleiche Ergebniss hinaus, wenn er sagt, der Ap. erkenne den eigentlichen Sinn des Schriftwortes an, aber erhebe sich zu einer Anwendung desselben im höheren Sinne.

was durch den ganzen Zusammenhang der Beweisführung überhaupt, so wie durch ἡμεῖς V. 11 gefordert wird, da durchaus willkürlich angenommen würde, dass ἡμεῖς V. 11 ein anderes Subject sei als hier ἡμᾶς. — λέγει) sc. ὁ θεός aus dem Vorigen, nicht ἡ γραφή (Olsh.). — γάρ) wie V. 9. — ἐγράφη) nämlich der Gesetzspruch V. 9. — ὅτι) führt den Grund für διʼ ἡμᾶς ἐγράφη an (Luther, Beza, Calvin, Neand., Holsten); es ist daher nicht das bloss anführende dass (Rückert, welcher freilich in den folgenden Worten ein Apokryphum findet, wie auch Ewald), so dass ἐγράφη auf das Folgende ginge, auch nicht bloss explicativ (de Wette, Meyer, vrgl. auch Hofm.). Im letzteren Falle legte sie den typisch-allegorischen Inhalt der Gesetzstelle, insofern sie διʼ ἡμᾶς, also für die christlichen Lehrer geschrieben sei, dar: dass nämlich auf Hoffnung verbunden ist der Pflügende zu pflügen, und der Dreschende auf Hoffnung des Theilhabens (verbunden ist zu dreschen). Aber solcher Inhalt ist in den Worten gar nicht gegeben, sondern die Wahrheit, dass die Hoffnung auf Lohn für den Arbeitenden aus seiner Leistung mit Nothwendigkeit erwachse, begründet die allegorische Ausdeutung der Stelle*). Dabei wird, wie Meyer treffend sagt, die sinnliche Arbeit unmittelbar als Folie der geistlichen angesehen; das naturgemässe Verhältniss, das bei jener anerkannt wird, entspricht der Werthung dieser. Wird dies anerkannt, so darf bei der Deutung des begründenden Satzes nur der unmittelbare Zusammenhang entscheiden, nach welchem der ἀλοῶν und der ἀροτριῶν der Stier ist. An dessen Arbeit ist durch das Gesetz das naturgemässe Verhältniss zwischen Leistung und Lohn „um unsertwillen" sanctionirt (vrgl. Heinrici z. d. St.). Meyer jedoch hält den evangelischen Lehrer für den ἀλοῶν und ἀροτριῶν, obwohl durch die doppelte Bezeichnung nicht eine verschiedenartige Lehrthätigkeit angedeutet werden soll. Er beruft sich hiefür auf διʼ ἡμᾶς, was nur unter Voraussetzung der explicativen Fassung des ὅτι berechtigt ist, und auf die Verbildlichung der Gemeinde durch γεώργιον θεοῦ (3, 9). Aber Pflügen und Dreschen bleibt eine seltsame Darstellung der Lehrarbeit an den Gläubigen, zu welcher in dem mit οἰκοδομὴ θεοῦ parallel stehenden γεώργιον kein Anlass liegt. So spricht denn auch die von ihm angezogene Stelle des Chrys. gegen diese Erklärung: *Οὐδὲν οὖν ἕτερον τὸ στόμα ἀκήμωτον ὂν τοῦ ζώου τούτου βοᾷ ἢ ὅτι τοὺς διδασκάλους τοὺς πονοῦντας*

*) ὀφείλει, debet (Vulg.). Sprachwidrig wendet es Hofm. in den Sinn des Berechtigtseins, als ob mithin etwa δίκαιός ἐστι stände.

δεῖ καὶ ἀμοιβῆς ἀπολαύειν. Die gewöhnliche Beziehung auf den wirklichen Pflüger und Drescher ist zwar nicht trivial (Meyer), weil sie ja keine Deutung des Citats enthielte, sondern eine Begründung des Rechts ihrer allegorischen Ausdeutung; aber sie ist überflüssig, weil es sich hier eben (V. 9) um den βοῦς ἀλοῶν handelt. — ἐπ' ἐλπίδι) hat den Hauptnachdruck und gehört zu ὀφείλει, dessen bedingende Grundlage es ist (wie Rom. 4, 18. 8, 21. Tit. 1, 2). Welche Hoffnung der Pflügende habe, versteht sich von selbst, nämlich Früchte vom Geflügten mit zu geniessen; die bildliche Beziehung ergiebt der Context. — τοῦ μετέχειν) nämlich am erdroschenen Getreide. Zum Genit.: Rom. 5, 2 al.

V. 11. Anwendung von V. 10, und zwar so, dass er den Lesern fühlbar macht, ὅτι μείζονα λαμβάνουσιν ἢ διδόασιν, Chrys.; ein argumentum a majori ad minus. — ἡμεῖς) geht nicht mit auf Barnabas, nach dessen Trennung von Paulus Act. 15, 39 sich keine Wiedervereinigung mit ihm nachweisen lässt, und welcher namentlich an der Gemeindestiftung in Korinth keinen Antheil hat. P. meint sich selbst in Gemeinschaft mit seinen Gefährten von damals, wo er durch die Aussaat des Evang. die Kirche der Leser gründete (ἐσπείραμεν), Act. 18, 5. 2. Kor. 1, 19. — ἡμεῖς ὑμῖν) nachdrückliche Zusammenstellung, durch das nachherige ἡμεῖς ὑμῶν noch gehoben. — τὰ πνευματικά) das Geistliche, die christliche Erkenntniss, Glaube, Liebe u. s. w., insofern dies die Güter sind, welche vom heil. Geiste herrührend (Gal. 5, 22), durch die Säearbeit der evangelischen Predigt (Matth. 13, 3 f.) den Gläubigen vermittelt sind. Dagegen τὰ σαρκικά: die Dinge, welche mit dem heil. Geiste nichts zu thun haben, sondern dem niedern Lebensgebiete des sinnlichen leiblichen Menschenwesens angehören, wie Nahrungsmittel, Kleidung, Geld u. dergl., das Materielle (Holsten). Zum Gegensatz vrgl. Rom. 15, 27. — μέγα) res magni momenti. Xen. Cyrop. 7, 5, 52. Anab. 7, 7, 27. Hier nach dem Zusammenhange: etwas Unverhältnissmässiges. Vrgl. 2. Kor. 11, 15. — θερίσομεν) die sachlich begründete Folge der vorherigen Voraussetzung. Hält man mit Meyer den Conj. θερίσωμεν nach εἰ fest, so gilt von ihm: „respectum comprehendit experientiae" (Herm. de partic. ἄν S. 97). S. über diesen in der spätern Gräcität häufigen Gebrauch z. Luc. 9, 13 u. Herm. ad Viger. S. 831.

V. 12. Bestätigung aus dem Beispiele anderer. — ἄλλοι) andere Lehrer überhaupt, die nach dem Ap. und seinen Gefährten in die Gemeinde gekommen (vrgl. 3, 10) und noch darin sind. Chrys., Theodoret, Pott u. M.: falsche Lehrer,

damit Paulus den Aposteln nicht entgegentrete. Aber unter den anderen korinthischen Lehrern waren ja gar keine Apostel gewesen. — *τῆς ὑμῶν ἐξουσ.*) der Befugniss über euch *), d. i. nach dem Contexte: des Rechts, behufs ihrer Erhaltung über euch zu verfügen. So ist *ὑμῶν* Gen. objecti (wie V. 6 vrgl. Joh. 17, 2. Matth. 10, 1 al.), nicht subjecti: das worüber ihr Macht habt **), was der Vorstellung, welche Paulus nach V. 4—11 von der Sache hatte, nicht entspricht. Vermögen (Schulz nach Castal., Salmer., Zeltn., Ewald), d. i. Vorrath, welcher euch zu Gebote steht, zu fassen, ist zwar durch den classischen Gebrauch (Plat. Leg. 8. S. 828 D. Thuk. 1, 38, 3. 6, 31, 4) zu rechtfertigen, nicht aber durch den neutestamentlichen, und wird hier durch das gleich Folgende verboten. Chrys. nach seiner Voraussetzung, dass falsche Lehrer gemeint seien, versteht deren tyrannische Macht über die Korinther. Conjecturen (Olear.: *ἡμῶν*, wozu auch Rück. und Neand. geneigt sind; Cappell., Locke: *οὐσίας*) sind entbehrlich. — Das zweite *ἀλλά* ist Gegensatz des *οὐκ ἐχρησ.* Vrgl. Hom. Il. *α*, 26 f. Plat. Sympos. S. 211 E. u. oft. — *μᾶλλον*) potius, wir die Gründer eurer Gemeinde. — *πάντα στέγομεν*) alles halten wir aus (s. Wetst. und Kypke II. S. 213), ist unbestimmt zu belassen, Arbeiten, Entbehrungen u. dergl., was aus dem Nichtgebrauche jenes Rechtes fliesst. Vrgl. 13, 7. — *ἵνα μὴ ἐγκοπ.* etc.) Denn leicht konnte, falls sein Wirken weniger unabhängig gewesen oder gar der Verdacht des Eigennutzes, der Genusssucht, Herrschsucht auf den Apostel und seine Gefährten gefallen wäre, das Evangelium in seiner Anerkennung, Wirksamkeit und Ausbreitung gehemmt werden. Gewiss hat das Beispiel der edlen Selbstverleugnung die heilige Sache empfohlen und gefördert. Zu *ἐγκοπή* vrgl. Dion. Hal. de comp. verb. S. 157, 15.

V. 13. 14. Noch ein Beleg jenes Rechtes der Lehrer aus der anerkannten Schätzung der Arbeit im Dienste Gottes, durch welchen die überraschende Wendung V. 15 vorbereitet

*) Bemerke den Nachdruck des vorangestellten *ὑμῶν*: über euch, die ihr doch nicht ihnen, sondern mir zunächst verpflichtet seid.

**) So Holsten. Derselbe wendet gegen die vertheidigte Fassung ein, es gäbe einen unmöglichen Sinn, wenn man die Befugniss getheilt dächte. Aber es handelt sich nicht um eine mechanische Zertheilung, sondern um die Ausübung eines Rechtes seitens Verschiedener. H.'s Erklärung scheitert an dem folgenden *τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ*, das er kühn übersetzt: „von dem da, worüber ihrdie Macht habt".

wird. Die geschichtliche Beziehung nur auf den „israelitischen Gottesstaat“ einzuschränken (Meyer, Hofm.), ist weder durch den Sachverhalt noch durch den Zusammenhang geboten, zumal da die allgemein geltenden Cultbräuche in ihrer Anwendbarkeit auf christliche Verhältnisse durch Anführung eines Herrenworts ausdrücklich gesichert werden. (Vrgl. Rück. u. Ewald, der zwar zunächst an jüdische Priester denkt, aber zugiebt, dass die angeführten Momente auch auf heidnische passten.) Das οὕτω καί V. 14 ist gegen die Verallgemeinerung der Beziehung nicht geltend zu machen, da es sich hier nicht um eine göttliche Institution des Priesteramts, sondern um ein dem Priesteramt gewährtes Anrecht, über dessen Begründung nichts ausgesagt wird, handelt. Allgemeine Hinweise aber auf eine „volkstümlich theokratische Vorstellungsweise“ des Heidenapostels geben keine Entscheidungsgründe (gegen Meyer). — Die erste der beiden parallelen Hälften von V. 13 *), welche zusammen das ἱερατεύειν (Luc. 1, 7) darstellen, charakterisirt die Priester allgemein: οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζ., „welche die Heiligtümer bearbeiten“, d. i. deren Arbeit die Versehung des Gottesdienstes ist, die zweite aber speciell: welche beständig beim Opferaltare beschäftigt sind“ (προεδρ. und παρεδρ. vom amtlichen besonders auch priesterlichen assidere: Diod. Sic. 1, 40. Joseph. c. Ap. 1, 7. Lucian. Asin. 5. Kypke II. S. 213). Zu τὰ ἱερά, res sacrae, d. i. was zum göttlichen Cultus gehört, vrgl. 3. Makk. 3, 21 (nach richtiger Lesart) Dem. 1300. 6, oft bei Classikern. „Sie essen aus dem Heiligtum“, indem sie von dem in den Tempel Gebrachten (Opfern, Schaubroden, Erstlingen u. s. w.) ihre Nahrung haben; „sie haben ihren Mitantheil mit dem Opferaltare“, indem sie von den Opfern, welche dem Altare gehören, ihren Theil für sich beziehen. S. Num. 18, 8 f. Treffend Beza: „altaris esse socios in dividenda victima“. Mit Chrys., Theophyl., Vitringa die erste Hälfte von den Leviten, die zweite von den Priestern zu erklären ist unrichtig, da die Leviten nicht τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι, sondern nur ἱερόδουλοι (3. Esr. 1, 3) waren, und daher auch ihren Geschäften nach zu den Verkündigern des

*) Meyer legt wohl zu viel ein, wenn er meint, die Umschreibung der Priester nach ihren Geschäften diene der Gleichmässigkeit der Darstellung mit V. 14. Die doppelte Bezeichnung mache die Analogie mit den christlichen Lehrern für den Zweck der Rede desto klarer und wirksamer, da das Heilige, an welchem sie arbeiten, das Evangel. (Rom. 15, 16), und das Opfer, welches sie darbringen, der Glaube der von ihnen Bekehrten (Phil. 2, 17) und somit die letzteren selbst (Rom. a. a. O.) seien.

Evang. kein entsprechendes Analogon sind; s. vielmehr Rom. 15, 16. Phil. 2, 17. Deshalb sind die Leviten nicht einmal mit zu verstehen (gegen de Wette, Osiand., Maier al.). — *οὕτω καὶ ὁ κύριος* etc.) so d. h. dem V. 13 angegebenen Verhältnisse entsprechend, hat auch der Herr u. s. w. *ὁ κύρ.* ist Christus, auf dessen Aussprüche wie Matth. 10, 10. Luc. 10, 8 hier aus der lebendigen Ueberlieferung Bezug genommen ist; *καί* aber lässt zu dem vorherigen Verhältnisse das ihm analoge Gebot Christi hinzutreten. Die Beziehung auf Gott wird schon durch die Wortstellung ausgeschlossen, welche sein müsste: *οὕτω καὶ τοῖς τὸ εὐαγγ. καταγγ. ὁ κύριος διέταξε.* — Beispiele zu *ζῆν ἐκ* s. b. Kypke.

V. 15. *Ἐγὼ δέ*) Jetzt, nachdem er fünffach das gute Recht eines Dieners des Herrn auf Unterhalt begründet hat, kehrt P. mit Wiederaufnahme von V. 12 zum individuellen Ausdruck (V. 4) zurück, worin eine lebendige Steigerung der Darstellung liegt. Auf das, was er von nun an bis zum Schluss des Capitels von seinem Verhalten mit wachsender Erregung sagt, will er angesehen sein, unbekümmert um andere und deren Art und Haltung in diesen Punkten. Er giebt ein Selbstbekenntniss, in dem er die Triebfedern seines Verfahrens mittheilt, zugleich um den Korinthern ein Vorbild rechter Rücksicht zu sein. In demselben beseitigt er zugleich den Anlass zu Verdächtigungen, auf welche er 2. Kor. 11, 10 f. 12, 16 f. direct Rücksicht nimmt. — *οὐδενὶ τούτων*) „nichts davon", wird von Oecum., Theophyl., Estius, Rückert al. zutreffend auf die bisher aufgestellten Gründe der betreffenden *ἐξουσία* bezogen; denn an Rechte ist nicht zu denken, da nur von einem Recht die Rede ist. Meyer denkt an die verschiedenen Dinge, die in dem unmittelbar vorhergehenden *ἐκ τοῦ εὐαγγ. ζῆν* enthalten seien, als Essen, Trinken, Geld, Kleider u. s. w., s. Act. 20, 33. Aber wenn auch bei Griechen *ταῦτα* von einer Sache, diese nach ihren verschiedenen Bestandtheilen betrachtet, gebraucht wird (s Kühner II. S. 55. Anm. 1. Stallb. ad Plat. Apol. S. 19 D), so handelt es sich hier doch nicht um eine Sache, die individualisirt wird, sondern um eine Vorschrift, die wohl begründet ist. Nach Hofm. sind die „heilsgeschichtlichen Thatsachen" (!) V. 13 f. gemeint. Aber *οὐδενί* setzt eine Mehrheit voraus, die in *τούτων* zusammengefasst ist. — Bei *κέχρημ.* beachte das Perf. zur Bezeichnung des fortdauernden Verfahrens. Anders *ἐχρησάμ.* V. 12. — Nach *τούτων* ist ein Punkt zu setzen; denn mit *οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα* (alles von V. 4—15) beginnt ein neuer Theil der Rede. — *ἵνα οὕτω*

etc.) damit (in Zukunft) dermassen (wie ich geschrieben, dass nämlich der Lehrer des Evang. von den Gemeinden ernährt werden soll) an mir (vrgl. Luc. 23, 31. Matth. 17, 12) geschehe. — *ἢ τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσει* (*κενώσῃ*): „denn ich wollte eher sterben, als dass meinen Ruhm einer entleerte". Dieses geschähe, wenn er sich von der Gemeinde ernähren liesse, indem dadurch das Bewusstsein des inneren sittlichen Werthes seines Verfahrens, das sich an seinem selbstverleugnungsvollen Verzichte nährt, seines Anlasses und Gehalts beraubt würde (vrgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 395, Heinrici, Godet); zur Betheuerung s. z. 2. Kor. 11, 10. — Meyer zieht zuletzt die LA. *οὐδείς κενώσει* vor, wodurch er veranlasst wird, *μᾶλλον* in der Bedeutung potius und *ἤ* nicht im comparativen Sinne zu erklären. Es führe ein, „was eintreten werde, wenn das vorher Genannte nicht geschehe" (Bäuml. Partik. S. 126), so dass es dem Sinne nach aloquin ist. S. Ast Lex. Plat. II. S. 12. Kühner ad Xen. Anab. 1, 4, 16. Ellendt Lex. Soph. I. S. 750. Paulus sage: Trefflich ist's mir vielmehr, zu sterben, d. h. heilsam ist mir vielmehr der Tod, oder aber, wenn dies *ἀποθανεῖν* nicht eintreten, ich also am Leben bleiben soll, meinen Ruhm soll keiner nichtig machen. Jodoch ist diese Erklärung, welche durch Annahme der lect. rec. überflüssig wird, auch an sich nicht ohne Bedenken, da *μᾶλλον ἤ* in diesem Sinne dem paulinischem Sprachcharakter fremd ist (jedenfalls spricht 7, 11 und Act. 24, 20 nicht dafür); ferner bleibt es seltsam, P. vom Sterben sprechen zu lassen, indem er dasselbe zugleich als nicht eintretend sich vergegenwärtigt. Früher (2. Ausg.) hielt Meyer dafür, dass P., statt zu sagen: „besser für mich zu sterben, als Lohn zu nehmen", bei *ἤ* die Rede aposiopesisch abbreche und mit triumphirender Gewissheit ausrufe: mein *καύχημα* wird niemand zu nichte machen! So wäre, wie im Texte von Westc.-Hort, nach *ἤ* ein Gedankenstrich zu denken und das Folgende selbständig zu nehmen (Winer § 62, 1. S. 532). Er hat sie jedoch zurückgezogen, da sie ohne Analogie im N. T. ist, wo nur nach Bedingungssätzen (vrgl. Rom. 9, 22 f.) die Verschweigung des Nachsatzes, wie auch bei Classikern, sich findet. Maier ist derselben gefolgt. Aehnlich Neand. für den Fall, dass die Lachm. Lesart richtig wäre. — *τὸ καύχημά μου* etc.) d. h. niemand wird mich je dahin bringen, dass ich meinen Grundsatz, unentgeltlich zu predigen, aufgebe und somit bewirkt werde, dass ich mich nicht mehr mit Grund rühmen kann (*καύχημα* auch hier: materies gloriandi wie 5, 6 und sonst). Die Conjectur Lachmann's

(Stud. u. Krit. 1830. S. 839 und Praef. S. XII), welcher Billr. folgt: *νὴ τὸ καύχημά μου· οὐδεὶς κενώσει* (vrgl. 15, 31) macht die Rede unnöthig abgerissen, und ihr Sinn wäre einfacher und leichter zu gewinnen, wenn man nur *ἦ* (mit Circumflex) im Sinne von sane schriebe, welches im Classischen so häufig ist (Bäuml. Partik. S. 119 f.): fürwahr meinen Ruhm wird niemand eitel machen. Doch hat das N. T. diesen Gebrauch von *ἦ* nicht. Rückert urtheilt, was die alten Handschr. bieten, gebe gar keinen Sinn *); man wisse nicht, was Paulus geschrieben. Auch Holsten hält die Stelle für sicher corrigirt. Beide erklären die Recepta, der Ewald u. Hofm. gleichfalls folgen, für die erträglichste Form. — Dass bei *ἀποθανεῖν* gerade der Hungertod zu verstehen sei (Billr. nach Theophyl., Erasm. al.), folgt nicht aus V. 14. Es ist die Idee des *ἀντὶ τοῦ ζῆν ἀποθνήσκειν εὐκλεῶς* (Isocr. Evag. 1) ausgesprochen. Entleert (*κενώσει*) hätte man das *καύχημα* des Ap., wenn man ihn zu einem Verhalten gebracht hätte, durch welches dasjenige, dessen er sich rühmte, ohne Realität erschienen wäre. Vrgl. 2. Kor. 9, 3. So wäre er als *κενεαυχής* (Hom. Il. 8, 230) dargestellt worden.

V. 16. Paulus hat guten Grund (*γάρ*), sein *καύχημα* so fest zu bewahren; denn des Evangeliums Verkündigung an sich setze ihn nicht in den Stand, sich zu rühmen. Dasjenige also was seinem Selbstgefühl die geeignete Nahrung zuführt, dürfe er um so weniger aufgeben. — *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκ.*) sc. *εὐαγγελίζεσθαι* beweist das Vorherige. Vrgl. Hom. Il. ζ, 458: *κρατερὴ δ' ἐπικεῖσετ' ἀνάγκη*, und das im Classischen häufige *ἀνάγκην ἐπιθεῖναι*. — *οὐαὶ γὰρ μοι ἐστίν*) Vrgl. LXX. Hos. 9, 12. Wehe ist für ihn da, d. h. göttlich gedrohtes Strafurtheil vollzieht sich (dereinst beim Gericht) an ihm, falls er nicht gepredigt haben wird; daraus erhellt (*γάρ*) das Verhältniss der *ἀνάγκη*, dass er nämlich predigen muss; er kann's nicht unterlassen, ohne dem Zwange des göttlichen Auftrags (*νόμος δεσποτικός*, Theodoret) eigenwillig und zum eigenen Schaden sich zu entziehen.

V. 17 f. Nachweis, weshalb eine solche Nothwendigkeit den Ruhm ausschliesst. Der unmittelbar voraufgehende Satz *οὐαὶ γάρ* bis *εὐαγγ.* war nur ein Zwischengedanke, eine logische Parenthese, auf deren Inhalt P. im Folgenden nicht

*) Die Lesarten von ℵ*ABD* geben obigen Sinn; FG aber mit ihrem *τις κενώσει*, welches *τις* am leichtesten fragend zu lesen ist (vrgl. Boern.: „quis evacuat"), geben den planen und guten Sinn: denn es ist mir besser, zu sterben (als dass so an mir geschehe); oder wer wird meinen Ruhm zu nichte machen! S. Anm. zu V. 18.

zurückkommt. Daher ist V. 17 f. mit seinem γάρ nicht auf diesen vorhergehenden Satz οὐαί etc., den er dilemmatisch begründe (Meyer's frühere Fassung), zu beziehen, sondern auf ἀνάγκη μοι ἐπίκειται V. 16 (vrgl. de Wette, Osiand., Hofm., Holsten), und zwar insofern dieses zur Erhärtung des vorher ausgesagten ἐὰν εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἐστί μοι καύχημα hingestellt war. Die Richtigkeit dieser Beziehung des V. 17 f. einführenden γάρ wird dadurch bestätigt, dass die Hauptbegriffe der Argumentation V. 17 f., ἑκών und ἄκων, dem Begriffe von ἀνάγκη V. 16 correlat sind. Hiernach dient γάρ V. 17 zur Rechtfertigung des zweiten γάρ V. 16, wie sich oft bei Griechen und im N. T. zwei γάρ in solcher pragmatischen Beziehung entsprechen (s. Fritzsche ad Rom. II. S. 110 f.). Um nachzuweisen, dass er durch ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται das vorher gesagte ἐὰν — καύχημα mit Recht begründet habe, argumentirt er, vom Gegentheil jener ἀνάγκη ausgehend, mithin e contrario, folgendermassen: „Denn gesetzt ich treibe in freier Selbstbestimmung mein Predigen (τοῦτο πράσσω), so habe ich Lohn, dessen ich mich also rühmen kann; wenn aber unfreiwillig (und dies war ja der wirkliche Fall beim Ap.), so ist es ein Verwalteramt, womit ich betraut bin, was also (das besagt der folgende Fragesatz τίς οὖν etc.) mit keinem Lohn für mich verknüpft ist". — Der μισθός, welchen der Ap. meint, ist nicht, wie 3, 8, die sichere Aussicht auf den künftigen Besitz der messianischen Belohnung (Meyer mit Hinweis auf Mal. 6, 1), sondern der in dem Thun selbst liegende Lohn, die Selbstbefriedigung, zu welcher das Thun gereicht (Hofm.). Dies fordert der Zusammenhang, denn P. spricht von dem Lohn, den er unter der ausgeschlossenen Voraussetzung besässe. Mit Recht betont daher auch Holsten, dass μισθός und καύχημα (Rom. 4, 2—4) ebenso wie ἑκών und μισθός Correlatbegriffe seien. „Nur eine freigewollte That berechtigt zu einem Lohne, weil nur eine freigewollte That Gegenstand eines Ruhmes des Menschen ist." Vrgl. auch Godet. Aus diesem einfachen Gedankengange, in welchem das μισθὸν ἔχω als der nähere Inhalt des καύχημα V. 16 gedacht ist, ergiebt sich, dass der Nachsatz der zweiten Hälfte von V. 17 ist: οἰκονομίαν πεπίστευμαι. Daher ist οἰκον. πεπίστ. weder zu parenthesiren, noch mit Knachtb., Seml., Hofm. (vrgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. S. 332) zum Vordersatz zu ziehen und demnach εἰ δὲ ἄκων οἰκον. πεπίστευμαι zusammenzulesen, wozu dann τίς οὖν etc. Nachsatz *) wäre, — durch welche Fassung aber

*) Ueber das οὖν des Nachsatzes s. z. Rom. 2, 17—24. Aber nach

die Prägnanz der gewählten Bezeichnung *οἰκον. πεπίστευμαι* ganz unbeachtet bliebe. Viele Aeltere, auch Ewald, erklären *ἑκών* und *ἄκων* mit Lust und Freude und mit Widerwillen, wogegen aber streitet, dass wegen *τίς οὖν — μισθός* nicht der erste, sondern der letzte der beiden von ihm gesetzten Fälle derjenige des Apostels ist, welcher zwar ohne freiwillige Selbstbestimmung, vielmehr ergriffen (Phil. 2, 12) und durch seine Berufung (Act. 9, 22. 26) wie gezwungen von Christo (*ἐξ ἀνάγκης ἄκων*, Plat. Leg. 5. S. 734 B) sich in der Lage befand, das Predigeramt zu treiben, dasselbe aber gleichwohl mit Lust und Liebe trieb. — *οἰκονομίαν πεπίστ.*) *οἰκον.* hat pragmatischen Nachdruck, und zum Satzbau vrgl. Rom. 3, 2. Gal. 2, 7. Predige ich *ἄκων*, meint Paulus, so steht die Apostelschaft, mit welcher ich betraut bin, in dem Verhältniss eines Haushalteramtes (4, 1), welches man auch nicht in freier Selbstwahl, sondern durch den zu befolgenden Willen des Gebieters überkommt — und daraus folgt (*οὖν*), dass mir kein Lohn zusteht (dies der negative Sinn von *τίς — μισθός*; vrgl. Matth. 5, 46. Rom. 6, 21. 1. Kor. 15, 32); denn ein Verwalter (als Sclave gedacht) *) kann nur seine Schuldigkeit thun (Luc. 17, 10), während ein freiwillig Wirkender mehr leistet als wozu er verbunden ist und daher lohnwürdig arbeitet. Was andere in *οἰκ. πεπ.* finden: „nihilosecius peragendum est“ (Pott, Rosenm., Neander al.), oder „ratio mihi reddenda est impositi muneris“ (Grot.), ist eingetragen. Die Worte besagen nichts weiter als eben ihren einfachen Wortsinn; was aber daraus gefolgert wird, sagt Paulus selbst, indem er mit *τίς οὖν* einen neuen Satz anhebt, vor welchem ein übersprungenes Mittelglied zu denken (Neand.: „wie soll ich nun beweisen, dass ich's freiwillig thue?“), eine rein willkürliche Störung ist.

V. 18. *ὁ μισθός*) der gebührende Lohn. Mit *καύχημα* ist *μισθός* zwar nicht gleich (Pott, Rückert, Ewald), aber es correspondirt mit ihm, indem es im Verhältniss der motivirenden Ursache zu jenem *ἐστί μοι καύχημα* steht (s. zu V. 17). Dies auch gegen Baur in den theol. Jahrb. 1852.

---

dem kurzen ganz einfachen Vordersatz an u. St. wäre es sehr unmotivirt. Herod. 9, 48, welche St. Hofm. (auch Hartung Partik. II. S. 22) anführt, ist anders (*οἱ δ' ὦν* etc.). Ueberdies ist *οὖν* dem Nachsatze vorzusetzen besonders dem Herodot eigen und findet sich bei P. eben nur Rom. a. a. O., wo es gerade nach einer gehäuften Reihe von Vordersätzen als Epanalepsis ganz an der Stelle war.

*) Dies ist nicht willkürlich angenommen (Hofm.), da ja bekanntlich die *οἰκονόμοι* in der Regel Sclaven waren.

S. 541 f., welcher übrigens diese Entwickelung des Ap. unbillig beurtheilt. Die Unterscheidung, welche hier P. mache, streite wider den absoluten Verpflichtungsgrund des sittlichen Bewusstseins und sei entweder eine rein dialektische, oder es liege ihr der Gedanke der opera supererogationis zu Grunde. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall. P. schreibt sich nicht einen Ueberschuss an Verdienst zu, „wohl aber ein Guthaben betreffs seines Rechts an die Gemeinde", des er sich rühmen darf, weil es durch seine Selbstverleugnung erworben ist. Meyer denkt auch hier an den dereinstigen apostolischen Lohn, von welchem P. überzeugt war, nicht das apostolische Wirken an sich verschaffe ihm denselben, da er ja nicht freiwillig zur Apostelschaft gekommen sei, vielmehr müsse bei ihm das Moment der freien Selbstbestimmung in anderer Weise hinzutreten, nämlich dadurch, dass er unentgeltlich wirkte. Er müsse also insofern mehr thun als andere Apostel, um den Lohn zu empfangen. Aber dem gegenüber bestände Baurs und seiner katholischen Bundesgenossen (Cornel. a Lap. al.) Fassung zu Recht; die Gnadenerweisung Gottes wird so doch von der überschüssigen Leistung des Ap. abhängig gemacht. — ἵνα) wird von Grot. unrichtig mit „wenn", von Luther, Rück., de Wette, Osiand., Ewald al. mit Recht im Sinne des epexegetischen Infin. genommen, so dass es Antwort auf die vorherige Frage giebt. Wetstein: Argute dictum, nullum mercedem accipere, haec mea merces est (so auch Baur). Die Wahl des ἵνα erklärt sich aus V. 12. Des Ap. Selbstgefühl der Gemeinde gegenüber gründet sich ebenso auf die Absicht, seinen Anspruch auf Unterhalt nicht geltend zu machen, als es nur der ausgeführten Absicht entspringt. Somit charakterisirt ἵνα die Wirkung als eine beabsichtigte (Buttm. S. 205). Meyer nimmt es unter Voraussetzung seiner eschatologischen Fassung des μισθός als Angabe des von Gott geordneten Zwecks: „damit ich unentgeltlich predige" (was mir nun erst, als etwas ausser meiner dienstlichen Verbindlichkeit Liegendes, Aussicht auf Lohn erwirbt). Dadurch aber legt er in μισθός einen spielenden Doppelsinn ein, dessen Willkür durch die Paraphrase „Aussicht auf Lohn" ausreichend erhellt. Nach Hofm. frage P., welcher Lohn (nämlich keiner) ihn dazu bestimmen könnte, die Heilsbotschaft kostenfrei zu machen? Allein gerade die Selbsternährung bei seiner Berufswirksamkeit war es ja, was über die Obliegenheit der οἰκονομία hinausging und daher ihren besonderen Lohn in sich schloss, was die Arbeit des οἰκονόμος an und für sich nicht that. Ueberdies würde der Erklärung Hofm. nicht der Ausdruck

der Absicht (ἵνα), sondern des Bestimmungsgrundes (also etwa διὰ ὅν) entsprechen. — εὐαγγελιζ. ἀδάπ. θήσω τὸ εὐαγγ.) d. i. „damit ich durch meine Verkündigung das Evang. zu etwas mache, was (für die Empfänger) mit keinem Aufwand verknüpft ist". Ueber den sehr gewöhnlichen Gebrauch von τίθημι, facio, s. Kypke u. Loesner z. St. Herm. ad Viger. S. 761 u. z. Rom. 4, 17. Unnöthig gesucht Beza: darstellen; Grot.: collocare, wie τιθέναι χάριν, und Pott: vorsetzen (als geistige Speise). ἵνα mit Futur. indicat. bezeichnet das Fortdauernde. S. auch Matthiae S. 1186. Bei den Alten ist ὅπως (auch ὄφρα) in dieser Verbindung gangbar (Kühner II. S. 898 f.), ἵνα bei ihnen wenigstens sehr zweifelhaft (Herm. ad Soph. O. C. 155. Klotz ad Devar. S. 629 f.), im N. T. aber und bei Späteren gewiss (s. Winer § 41 b. 1. S. 271. Buttm. S. 202). — εἰς τὸ μὴ καταχρ.) Zweck seines ἀδάπ. τιθέναι τὸ εὐαγγ.: „um nicht aufzubrauchen". καταχρ. missbrauchen zu fassen (vrgl. z. 7, 31), ergäbe einen für den Zusammenhang viel zu schwachen Gedanken (gegen Beza, Calov., Ewald al.). Schon die griechischen Väter haben das Richtige. — ἐν τῷ εὐαγγ.) d. i. in docendo evangelio. — Die ἐξουσία μου ist nicht ausschliesslich die V. 4 bezeichnete, sondern überhaupt die apostolische Befugniss, aber in Anwendung auf diesen Punkt *).

*) Klostermann, Probleme im Aposteltexte (Gotha 1883) S. 150—182 behandelt V. 15—18 ausführlich in ganz eigentümlicher Weise. In Rücksicht auf seine Widersacher frage P.: ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει; „oder wird und kann meinen Ruhm niemand entleeren?" V. 16 gebe sodann den Gedanken eines solchen κενώσων wieder: „Falls ich nämlich an einem bestimmten Orte zu einer bestimmten Zeit das Evangelium gepredigt und so eine Gemeinde gegründet hätte oder haben würde, so habe ich doch keine Gnade (χάρις nach ℵDEFG für καύχημα), so stehe ich doch nicht in Gnaden". V. 17. 18 gehen endlich auf V. 15 zurück, indem P. sagen will: seine freiwillige Praxis des Verzichtens auf Unterhalt beweise, dass er Lohn habe, nämlich einen andern Lohn als die übrigen, der darin bestehe, dass er des seiner Selbstverleugnung entsprechenden Lohnes bei dem gerechten Herrn sicher sei. Am nächsten steht diese Fassung der von Meyer 2. A. befolgten. Ihr Motiv ist die Behauptung, P. könne nicht seine Predigtthätigkeit als aufgezwungene unfreie Arbeit ansehen. Daher sei dies eine Unterstellung der „ihn Benergelnden". Vrgl. dagegen 15, 9. Gal. 1, 12 f. Paulus schätzt sich durchaus als δοῦλος Χριστοῦ, als Organ eines höheren Willens. Und sollten die Gegner wirklich gesagt haben: Dieser Mann hat sein Amt lohnlos aufgezwungen bekommen, seinen Dienst sieht deshalb (?) der Herr nicht gnädig als Leistung an, so lag darin, abgesehen von dem Widerspruchsvollen solcher Behauptung, doch die thatsächliche Anerkennung der Missionspflicht und folgerecht auch des Missionsrechtes des P.

V. 19—23*). Beleuchtung dieses *εἰς τὸ μὴ καταχρ. τ. ἐξ. μου* durch sein thatsächliches, stets durch die Rücksicht auf den höchsten Zweck geleitetes apostolisches Verfahren, mit welchem das Nichtverzichten auf den Gebrauch jener *ἐξουσία* nur in Widerspruch stehen würde. P. giebt damit Rechenschaft über die Triebfedern seines Wirkens, welche aus der Erkenntniss seines Berufs sich ihm ergeben haben. — *ἐκ πάντων*) Masc., nicht Neutr. (Godet). *ἐκ* steht von Personen wie Joh. 10, 32. 3, 25 u. ö. Zur apostolischen *ἐξουσία* gehörte, sich in keines Menschen Dienst zu stellen, sondern von allem Irdischen unabhängig zu sein, um Gott ganz zu gehören (V. 1 vrgl. Gal. 1, 10); diese freie Stellung gegen jeden zu haben und geltend zu machen, war Ausfluss und Bestandtheil des apostolischen Rechts (gegen Hofm., welcher nur das umgekehrte Verhältniss für logisch richtig ausgiebt). Dennoch hat Paulus sich selbst allen zum Knechte gemacht, sich nach aller Bedürfnissen in dienender Selbstverleugnung bequemt. *ἐλεύθερος* mit *ἐκ* nur hier; sonst Rom. 7, 3, vrgl. Rom. 6, 18. 22. 8, 2. 21, und bei Griechen mit *ἀπό*. — *τοὺς πλείονας*) d. i. contextmässig: die Mehrzahl der *πάντες*, nicht: mehrere als von anderen bekehrt werden (Hofm.). Vrgl. 10, 5. Anders verfahrend, würde er etwa nur einzelne gewonnen haben. — *κερδήσω*) nämlich für Christum und sein Reich, durch ihre Bekehrung. Rück. erklärt: als Vortheil für sich selbst davon tragen, was auch Hofm. mit versteht. Allein die nähere Bestimmung muss der Context geben, welcher ja von der apostolischen Amts-

---

Und gerade dies muss er 2. Kor. 10—12 vertheidigen. Um den ihm richtig scheinenden Sinn zu gewinnen, bedarf Kl. mancher exegetischen Torturen. *ἤ* zur Einleitung einer Frage ist nicht üblich (Kühner II. S. 1023). Die im Grunde eschatologische Deutung *μισθός* wird durch die unterwerthige Lesart *χάρις* gestützt. Die Fassung von V. 16 nach Analogie von 2. Kor. 10, 8 ist allein schon durch diese Analogie ausgeschlossen, welche zeigt, wie P. solche gegnerischen Angriffe einführt.

*) Zur Textkritik: V. 20. *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον*) fehlt im text. rec., aber gegen fast alle Uncialen und viele Vers. u. Väter. Homoeoteleuton. — V. 21. Die Genetive *θεοῦ* u. *Χριστοῦ* (text. rec. u. Scholz haben die Dative) sind entscheidend beglaubigt, wie auch *κερδανῶ τοὺς ἀν.*, wo die Recepta *κερδήσω ἀνόμους* nach V. 20 gebildet ist. — V. 22. *ὡς* vor *ἀσθ.* fehlt bei ℵ*AB Vulg. Clar. Germ. Or. Cypr. Ambrosiast. Aug. Ambr. Beda. Getilgt von Lachm., Tisch., Westc.-Hort; es ward mechanisch aus dem Vorherigen übernommen. — Der Artikel vor *πάντα* wird durch überwiegende Zeugen verurtheilt. — V. 23. *τοῦτο*) *πάντα* haben die besten und meisten Uncialen und die meisten Vers. u. Väter, *τοῦτο* ist näher bestimmendes Glossem, wofür Sahid. Arm. *ταῦτα δὲ πάντα* haben. *πάντως τινάς* ist überwiegend beglaubigt, *πάντας* (DEFG) ist wohl Schreibfehler.

thätigkeit redet, so dass σώσω V. 22 der Sache nach nicht verschieden ist. Vrgl. Matth. 18, 15. 1. Petr. 3, 1. Ueber die Form ἐκέρδησα s. Lob. ad Phryn. S. 740.

V. 20. Einzelerklärung des Vorherigen (καί epexeget.). — Den Juden ward Paulus wie ein Jude, d. h. in seinem Verhältnisse zu den zu bekehrenden Juden benahm er sich auf jüdische Weise, indem er z. B. jüdische Gebräuche beobachtete (Act. 16, 3. 21, 26), jüdischer Lehrform sich bediente u. dergl., um Juden zu gewinnen. Nicht Judenchristen sind gemeint (Vorstius, Bill.); denn diese waren als solche schon gewonnen und gerettet. — τοῖς ὑπὸ νόμον) den dem Gesetze Unterworfenen, der Sache nach nicht verschieden von τοῖς Ἰουδαίοις, aber durch charakteristische Bezeichnung ihrer religiösen Stellung, in welche P. einging, das Vorige schärfer bestimmend. Judaisirende Christen können schon wegen des allgemeinen Ausdrucks nicht gemeint sein; Proselyten sind von beiden Bezeichnungen keineswegs auszuschliessen (erstere meint Theodoret., letztere Theodor. Mopsv., Grot., Mosh., beide Godet; unentschieden bleibt Theophyl., Chrys.). Da sie aber durch ὑπὸ νόμον ebensowenig specifisch charakterisirt sind, als die strengen Juden, Pharisäer (Lightf., Heydenr.), so ist an beide allein nicht zu denken. — μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον) „obgleich ich selbst (für meine eigene Person) nicht" u. s. w., eine vom Bewusstsein des hohen Werthes seiner Gesetzfreiheit sehr natürlich veranlasste Cautele, Gal. 2, 19. Eine apologetische Absicht (gegen solche, die hätten sagen können: du musst das thun u. s. w., Rück.) ist nicht nachzuweisen. Bei dem vorherigen Punkte hat Paulus eine solche Bemerkung nicht hinzugesetzt, weil er nationell ein Ἰουδαῖος wirklich war. — τοὺς ὑπὸ νόμ.) Der Artikel bezeichnet die betreffende Menschenclasse.

V. 21. Τοῖς ἀνόμοις) d. i. den Heiden Rom. 2, 12. Vrgl. Suicer. Thes. I. S. 366. — ὡς ἄνομος) durch Umgang mit ihnen, Unterlassung jüdischer Beobachtungen, Belehrung in hellenischer Form (wie in Athen, Act. 17). Vrgl. Isid. Pelus. ed. Paris. 1638. S. 186. — μὴ ὢν etc.) muss gleichfalls nicht gerade apologetisch veranlasst sein (Grot., Rück.), sondern ist sehr natürlich begründet in der Pietät des Ap., welcher beim Bewusstsein seiner freien Stellung zum alttestamentl. Gesetze, die ihm gestattete, τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος zu sein, sich doch stets dem göttlichen in Christo geoffenbarten νόμος untergeben wusste. So war er, ungeachtet jener Condescendenz zu den ἀνόμοις, dennoch kein solcher, der ohne gesetzliche Verpflichtung zu Gott war (kein ἄνομος

θεοῦ)*), sondern ein solcher — und das charakterisirt ja eben das Gegentheil in absolutem Masse — welcher innerhalb des gesetzlichen Pflichtverbandes zu Christo stand. So zu stehen war sich P. vermöge seines Glaubens an Christum, der in ihm lebte (Gal. 2, 20), und in Gemässheit des Evangeliums bewusst, welches ihn als der νόμος τοῦ πνεύματος καὶ τῆς χάριτος (Chrys.) regierte und ihm somit das höhere Analogon des alttestamentlichen νόμος war (Rom. 3, 27), der in der Liebe seine Erfüllung hat (Rom. 13, 10); vrgl. Gal. 6, 2. Die beiden Genitive θεοῦ und Χριστοῦ bezeichnen einfach: in Beziehung zu, in der Stellung zu; so geben sie den beiden Begriffen ἄνομος und ἔννομος ihre Bestimmtheit. Godet scheidet hier einen Stand unter dem Gesetze (Juden) und in dem Gesetze (Christen), wobei er ausser Rechnung lässt, dass der νόμος Χριστοῦ grundsätzlich neu ist (Rom. 10, 4).

V. 22. Die ἀσθενεῖς sind die an Einsicht und sittlicher Kraft noch schwachen Christen (8, 7 f. Rom. 14, 1. 15, 1. Act. 20, 35. 1. Thess. 5, 14), wogegen κερδήσω und σώσω nicht streitet, da diese Schwachen durch ein rücksichtsloses Verhalten gegen sie geärgert werden und in's Verderben gerathen würden (8, 11. Rom. 14, 15). Nichtchristen nach ihrem Mangel an den höheren Kräften des Christentums, namentlich an Gewissensstärke zu verstehen (Rück., de Wette, Osiand., Hofm.), gestattet der solenne Gebrauch von οἱ ἀσθενεῖς nicht, und lässt sich durch Rom. 5, 6 nicht rechtfertigen. Vrgl. auch 2. Kor. 11, 29. — ὡς ἀσθενής) „perinde quasi simili tenerer imbecillitate", Erasm. Paraphr. τοῖς πᾶσι etc.) den sämmtlichen (mit denen ich zu thun hatte) bin ich alles geworden, habe ich mich in alle ihren Verhältnissen entsprechende Weisen gefügt. Vrgl. zu πάντα γίνεσθαι**) d. Stellen b. Kypke II. S. 215 f. und beachte hier am Schluss das Perfect.; vrgl. Kol. 1, 15. — Dass Paulus in dieser ganzen Schilderung seiner οἰκονομία oder συγκατάβασις keine widerchristliche Connivenz und Menschen-

*) Die Vermuthung Hofm.: P. habe θεῷ (dann aber Χριστοῦ) geschrieben, hat so gut wie gar kein kritisches Recht und ist ohne exeget. Grund. Hofm. erklärt, als stände ἔννομος Χριστοῦ οὐκ ὢν ἄνομος θεῷ. P. sage nämlich von seiner „Beschlossenheit im Gesetze Christi, sie mache ihn zu einem, der in seiner Beziehung zu Gott nicht ausser dem Gesetze ist".

**) nicht zu verwechseln mit dem πάντα γίνεσθαί τινι, welches instar omnium fieri alicui bedeutet wie Xen. Eph. 2, 13; vrgl. dazu Locella S. 209.

gefälligkeit ausdrücke, sondern die praktische Weisheit der wahren christlichen Liebe und Selbstverleugnung im Lehramte, dies von selbst zu verstehen, traut er gemäss der Bekanntschaft, welche seine Leser mit seinem Charakter hatten, ihnen zu. Vrgl. auch Gal. 1, 10. 2, 3—5. Diese praktische Weisheit ist um so mehr als Frucht der Erfahrung unter der Zucht des Geistes zu betrachten, je feuriger und entschiedener sein Temperament war. Vrgl. gegen Rückert's ungünstige Beurtheilung Neand. Gut Augustin: Non mentientis actus, sed compatientis affectus. — *πάντως*) jedenfalls (vrgl. z. V. 10 u. Plat. Phaedr. S. 266 D. 2. Makk. 3, 13. 3. Makk. 1, 15; Gegentheil *οὐδαμῶς*. Plat. Soph. S. 240 E; vrgl. das häufige *πάντῃ πάντως*, Stallb. ad Plat. Phaed. S. 78 D). Wollte P. auf jeden Fall, wie er sich nach V. 19—22 anbequemte, etliche retten, also in dem einen Fall der Anbequemung diese, in einem andern jene, in jedem aber etliche, so kamen dadurch die *πλείονες* V. 19, auf deren Gewinnung summarisch seine Absicht gerichtet war, heraus. — *σώσω*) der messianischen Heilsrettung theilhaftig mache, 7, 16. 10, 33. Rom. 9, 27 al. Sachlich nicht verschieden von *κερδήσω*, aber bestimmter und stärker, dem Ausdrucke des Schlussergebnisses angemessen. Vrgl. 1. Tim. 4, 16.

V. 23. *Πάντα δὲ ποιῶ*) ganz allgemein; all mein Thun aber geschieht um des Evang. willen. — *ἵνα συγκοιν. αὐτοῦ γέν.*) Epexegese von *διὰ τὸ εὐαγγ.*: „um ein Mittheilhaber an demselben zu werden". Vrgl. z. *συγκοιν.* Rom 11, 17. Wer mit zu denen gehörte, an welchen sich das im Evangel. verkündigte Heil vollziehen wird (beim Gericht), tritt durch diesen Vollzug mit in die Theilhabung am Evangelium, nämlich vermöge des Mitgenusses dessen, was den realen Inhalt der Heilsbotschaft für Zeit und Ewigkeit ausmacht. Daher der wesentliche Sinn: „um einer von denen zu werden, an welchen sich das Evangelium verwirklichen wird", indem sie das Messiasheil erlangen. (So auch God., Edwards.) Beachte die Demuth des Ausdrucks; der mehr als alle gearbeitet, hat doch für sich nur das Heil mit den Gläubigen überhaupt, keinen höhern Lohn, im Auge. Flatt u. Billr.: um an der Ausbreitung des Evangeliums Theil zu nehmen. Aber der hier angegebene Zweck entspricht dem *βραβεῖον* V. 24. Dies auch gegen Holsten, der erklärt: P. strebe ein Mitgenosse der Apostel durch seine Verständigungsthätigkeit zu werden. H. behauptet dabei ohne Grund, dass *εὐαγγέλιον* stets bei P. ein Thätigkeitswort sei. Vrgl. dagegen z. B. V. 14. 15, 1. 2. Kor. 4, 4. Gal. 1, 11. Das innere Heil des

sittlichen Lebens aber (Seml., Pott) ist nur der ethische Weg der Entwickelung, auf dem man endlich zu der gemeinten *συγκοινωνία* gelangt. Vrgl. Phil. 3, 10 f.

V. 24—27 *). Ermahnung an die Leser, seinem Beispiele in Uebung der Selbstverleugnung zu folgen. Die bildliche Einkleidung (vrgl. Phil. 3, 12 f.) ist den Verhältnissen der hellenischen Kampfspiele entlehnt. Derartige Verbildlichungen aus dem Gebiete der Gymnastik zu sittlichen Zwecken sind besonders der jüngeren Stoa geläufig. Vrgl. z. B. Arrian. Epikt. 3, 21, 1 f. Marc. Anton. 3, 1. P. hat wohl, an die Korinther schreibend, an die isthmischen Spiele gedacht, welche auch nach Zerstörung der Stadt durch Mummius fortbestanden (Pausan. 2, 2). — *τὸ βραβεῖον*) *λέγεται δὲ οὕτω τὸ διδόμενον γέρας τῷ νικήσαντι ἀθλητῇ, ἀπὸ μὲν τῶν διδόντων αὐτὸ βραβευτῶν βραβεῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἀθλούντων ἆθλον,* Schol. in Pind. Ol. 1, 5. *Στέφος δέ ἐστι τοῦ ἀγῶνος* (des isthmischen) *πίτυς* (Fichte), *τὸ δὲ ἀνέκαθεν σέλινα* (nicht Epheu, sondern Eppich) *καὶ αὐτοῦ ἦν ὁ στέφανος*, Schol. in Pind. Isthm. *ὑπόθεσις*. Vrgl. Plut. qu. symp. 5, 3 u. Boeckh u. Dissen ad Pind. Ol. 13, 33. Herm. gottesd. Altert. § 50, 27. 2 A. In der Anwendung (*ἵνα καταλ.*) ist das künftige allen erreichbare Messiasheil zu verstehen. Vrgl. 1. Tim. 6, 12. — *οὕτω τρέχετε, ἵνα*) ist nicht mit den Auslegern zu fassen: „laufet so, dass", was das zweckangebende *ἵνα* nicht erlaubt (vrgl. V. 26. 27), sondern: „dergestalt (wie dieser eine) laufet, damit". So schwindet auch das Inconcinne, welches ausserdem in *εἷς* und dem Plural *καταλάβητε* liegen würde. Paulus ermahnt die Leser, so preiswürdig zu laufen (im innern und äussern Leben sich zu verhalten), wie der eine, welcher für den Rennkampf durch die Entscheidung des Kampfrichters den Kranz in Empfang nimmt, damit sie ihn (d. i. den Kranz des Messiasheils) er-

---

*) Zur Textkritik: V. 17. *ὑπωπιάζω*) text. rec., Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort, Meyer. Es ist gut bezeugt durch ℵABCD* Min. griech. KV. *ὑποπιάζω* haben FGKLP Min. Clem. Alex. Strom. 3. S. 558 P. Ungenügend bezeugt sind die Varianten *ὑπωπιέζω* u. *ὑποπιέζω*. Die Uebersetzungen bieten: lividum facio (fg. Vulg.), castigo (Ambrstr.), subjicio (Hilar. al), macero, affligo (Rufin.), contundo (Pesch.), die meisten geben also nicht das für den Faustkampf technische *ὑπωπιάζω* wieder. Die Glossen u. Schol. (vrgl. Heinrici) setzen sämmtlich *ὑπωπιάζω*, „niederdrücken, bezwingen" voraus. Da demnach von Alters her die LA. schwanken (vrgl. bes. die Correcturen in D), dürfen innere Gründe entscheiden, die eher dafür sprechen, dass das bekannte Kunstwort für die allgemeinere Bezeichnung eingefügt ist, als für das Gegentheil. Vrgl. Matth., Reiche und Hofm. z. d. St.

fassen. Der willkürlichen Einschiebung des Gedankens: „wie es nöthig ist, damit“ u. s. w. (Hofm.) bedarf es nicht.

V. 25. *Δέ*) führt auf das in strengster Selbstzucht sich bethätigende Verhalten über, welches von jedwedem Wettkämpfer beobachtet werde. — *πᾶς* hat den Nachdruck. Daraus gefolgert ist dann V. 26 *ἐγὼ τοίνυν*. — *ὁ ἀγωνιζόμ.*) substantivisch. Es wird gesagt, was jeder Wettkämpfer zur Vorbereitung auf sein Kämpfen thut; in allen Stücken ist er enthaltsam (*ἐκγρατ.*, s. z. 7, 9). Das Wort *ἀγωνίζεσθαι* bezeichnet jede Art des Wettkampfs, und schliesst daher das speciellere *τρέχειν* in sich (vrgl. Herod. 5, 22. Xen. Anab. 4, 8, 27: *ἀγωνίζεσθαι στάδιον*). Ueber die Enthaltsamkeit der Wettkämpfer (besonders vom Weine, von der Liebe und von beschwerendem Speisegenuss ausser guter Fleischkost), wodurch sie sich zehn Monate lang zum Kampfe zu bereiten hatten, s. die Erklärer ad Hor. art. poet. 412 f. Valck. S. 251. Rosenm. Morgenl. VI. S. 97 f. Herm. gottesd. Altert. § 50, 16 f. — *πάντα*) Accus. der näheren Bestimmung. S. Lobeck ad Aj. 1402. Vrgl. 9, 25. — *ἐκεῖνοι μὲν οὖν* etc.) illi quidem igitur, nämlich die eigentümlichen Kämpfer. — *ἡμεῖς*) wir Christen. Bei beiden *ἀγωνιζομένοις* findet das *πάντα ἐγκρατεύεσθαι* statt, aber bei den ersteren liegt es auf dem leiblichen, bei den letzteren auf dem ethischen Gebiete. Dass aber die Christen, als die sittlichen Kämpfer, wirklich *πάντα ἐγκρατεύονται*, stellt Paulus nach seinem idealen Gesichtspunkte als ausgemachte Sache hin.

V. 26. 27. „So laufe ich denn, da ich meines Theils nach V. 25 um die unvergängliche Krone zu ringen durch jene Enthaltung vorbereitet bin, in der Weise wie“ u. s. w. So stellt P. seine eigene ethische Kampfweise (als Läufer und Ringer) den Lesern als Muster hin. Zu dem folgenden *τοίνυν*, welches P. nur hier hat, vrgl. Luk. 20, 25. Hebr. 13, 13. Es ist Uebergangspartikel, welche zugleich folgert. Kühner II. S. 857. Hartung Partik. II. S. 349. Bäuml. Partik. S. 251 f. — *οὐκ ἀδήλως*) sc. *τρέχων*. Das Wort heisst „unersichtlich, unklar“, Gegentheil von *πρόδηλος*. Es kann entweder objectiv gemeint sein von einem Thun, welches anderen unklar und nicht erkennbar ist (Luc. 11, 44. 1. Kor. 14, 8); oder subjectiv, so dass der Handelnde, Hoffende u. s. w. selbst nicht klar, sondern unsicher und ungewiss ist über Art und Weise, Ziel und Erfolg; vrgl. 2. Makk. 7, 34. 3. Makk. 4, 4. Thuc. 1, 2, 1. Plat. Symp. S. 181 D. Soph. Trach. 667. Dem. 416, 4. Polyb. 30, 4, 17. 8, 3, 2. 6, 56, 11. 3, 54, 5: *ἄδηλος ἐπίβασις*; auch bei Xenoph., Plutarch u. a. Meyer (auch Godet) nimmt es in subjectivem Sinn: „nicht

ohne klar bewusste Sicherheit und Gewissheit des Laufens zur Erreichung des Ziels"; vrgl. Vulg.: „Non in incertum", Chrys.: *πρὸς σκοπόν τινα βλέπων, οὐκ εἰκῇ καὶ μάτην.* Phil. 3, 14: *κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον.* Beng.: „Scio quod petam et quomodo". Melanth.: „Non coeco impetu sine cogitatione finis". In objectivem Sinne Hofm.: „bei welchem wohl ersichtlich ist, wohin er will"; vrgl. auch Grot. Aber dies würde zu wenig besagen, da selbstverständlich bei jedem Wettläufer ersichtlich sein muss, wohin er will. Besser Homberg: „ut non in obscuro sim, sed potius inter reliquos emineam". Vrgl. Ewald: „wie nicht im Dunkeln, sondern wie allen sichtbar". Sonach ist es offenbar, was er ist. Die indirecte Apologetik des ganzen Abschnittes legt diese Beziehung näher, zumal auch in *ὡς οὐκ ἀέρα δέρων* nicht die Vorstellung des Ziels (Meyer), sondern des nichtigen Kraftaufwandes liegt. Alex. Morus u. Billr. (vrgl. Olsh.): „nicht ohne bestimmtes Ziel (nicht bloss zur Privatübung)", — dem ganzen Contexte entgegen, in welchem Paulus als wirklicher Wettkämpfer erscheint, so dass also jene Negative ungehörig wäre. — *οὐκ ἀέρα δέρων*) Der Faustkämpfer soll den Gegner treffen, nicht aber, ihn verfehlend, Luft schlagen, Lufthiebe führen. Vrgl. unser: „in's Blaue hinein". S. Eustath. ad Il. S. 663, 17 u. Beispiele b. Wetst. Vrgl. Theophyl. ad Autol. 3, 1. Contextwidrig (s. oben z. *ἀδήλ.*) Theodoret, Calov., Bengel, Billr., Rück., Olsh., Hofm. al.: nicht in bloss eingebildetem Kampfe, ohne wirklichen Gegner (*σκιαμαχία*). Ueber das *οὐκ* d. St. s. Winer § 55, 5. S. 452. — *ἀλλ' ὑποπιάζω* etc.) Meyer, der *ὑπωπιάζω* vorzieht, übersetzt: „sondern ich bläue mir den Leib". Paulus betrachte danach seinen eigenen Leib (das *σῶμα τῆς σαρκός*, Kol. 2, 11, den Träger des widergöttlichen Wesens, des Gesetzes in den Gliedern vrgl. Rom. 6, 6. 7, 23) als den Gegner (*ἀνταγωνιστής*), welchen er, gleichwie ein Fechter seinem Gegentheile das Gesicht braun und blau schlägt (über *ὑπωπιάζειν* vrgl. z. Luc. 18, 5 u. Bos. Exercit. S. 140 f.), mit energischer und erfolgreicher Gewaltsamkeit bekämpfe, so dass die dem wiedergeborenen inwendigen Menschen, dessen neues Lebensprincip der heilige Geist ist, entgegenstrebenden Gelüste (Gal. 5, 17) ihre Gewalt verlieren und nicht zur Ausführung kommen. Es ist dann der Sache nach dasselbe was Rom. 8, 13 *τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* ist; vrgl. Kol. 3, 5. Der Erfolg des *ὑπωπιάζω* etc. ist, dass der Leib dem sittlichen Willen unterwürfig wird (Xenoph. Mem. 2, 1, 28. Cic. Off. 1, 23, 79), ja die Glieder Gerechtigkeitswaffen werden (Rom. 6, 13). Daher setze noch P. hinzu: *κ. δουλαγωγῶ*,

mache zum Sclaven (Diodor. 12, 24. Theophyl. Simoc. ep. 4), was auch „a pyctis desumptum est; nam qui vicerat, victum trahebat adversarium quasi servum", Grot. Dies „quasi" des Grotius zeigt jedoch die unzureichende Begründung der Wendung des *δουλογαγῶ*, das eine directe und nicht eine vergleichsweise Aussage fordert. Dazu kommt, dass der mit *ἀλλά* eingeführte Satz das, was Paulus thut, um für den Wettkampf tüchtig zu sein, enthalten muss, nachdem vorher gesagt ist, was er dabei zu vermeiden hat (Hofm. gegen Meyer), und dass *σῶμα*, wenn nicht eine nähere Bestimmung oder der Zusammenhang das Gegentheil fordert, das Organ für das geistige oder geistliche Vermögen ist. Somit hebt der mit *ἀλλά* die Struktur verändernde Satz das positive Moment nachdrucksvoll von dem vorher negativ Ausgesprochenen ab (s. z. 7, 37). Liest man in demselben *ὑποπιάζω*, so erhält man anstatt des harten Bildes des den Leib als Gegner bläuenden Apostels das Bild energischer und rücksichtsloser Zurichtung des Leibes zum Wettkampfe, „ich kasteie meinen Leib und knechte ihn". *ὑποπιάζω* heisst niederdrücken, vexare; durch Kasteiung aber wird der Leib zum gehorsamen Werkzeuge. Gegen den Missbrauch u. St. zu Gunsten der asketischen Selbstgeisselung s. Deyling Obss. I. S. 322 f. A. 3. — *ἄλλοις κηρύξας*) „nachdem ich anderen Herold gewesen". Der Ap. bleibt im Bilde, sein Predigen, in welchem er zum christlichen Leben anweist und auffordert, mit dem Geschäfte des Heroldes vergleichend, sowohl insofern dieser die Gesetze des Kampfes verkündete und die Kämpfer zum Kampfe aufrief, als auch, insofern dieser selbst um den Preis der besten Verkündigung kämpft (Heinrici z. d. St. Cic. ad famil. V. 12). Damit ist Rückert's, de Wette's u. a. (Chrys., Grot. z. B.) Einwurf erledigt, dass der Herold nicht mitkämpfe. P. war wirklich ein Herold, welcher mitkämpfte, und so durfte er sein Bild durchführen, ohne dadurch von den Verhältnissen der eigentlichen Kampfspiele abzugehen und ohne gekünstelt zu werden (Einwurf Godet's). Daher kann *κηρ.* an dieser Stelle nicht blosse Bezeichnung des Predigens sein. — *ἀδόκιμος*) rejectaneus, unbewährt, d. i. aber nicht „ne dignus quidem, quid ad certamen omnino admittar" (Pott, vrgl. dagegen V. 26. 27), sondern praemio indignus, — *μὴ τοὺς ἄλλους τὸ δέον διδάξας αὐτὸς τοῦ τέλους τῶν ἀγώνων παντελῶς διαμάρτω*, Theodoret.

Cap. X. Inhalt: Solche Selbstzucht und Selbstüberwindung fordert die religiöse Verantwortlichkeit, welche mit den Warnungsbeispielen der Väter belegt wird (V. 1—13). Erledigung der Frage nach dem Genusse des Opferfleisches und endgültige Erwägung der Grenzen der christlichen Freiheit (V. 14—11, 1). Dieselbe stützt sich auf die Ergebnisse der ganzen Erörterung von C. 8 an. (Vrgl. besonders 10, 33 mit C. 9).

V. 1*). *Γάρ*) Hat sich P. 9, 26 f. den Lesern zum Vorbilde der Selbstüberwindung aufgestellt, so rechtfertigt er nun die Einschärfung dieser Pflicht durch das warnende Beispiel der Väter. *Πλεῖον αὐτοὺς διδάξασθαι βουληθεὶς τῶν κατὰ τὸν Ἰσραὴλ ἀναμιμνήσκει, καὶ ὅσων ἀπήλαυσαν ἀγαθῶν καὶ ὅσαις περιέπεσαν τιμωρίαις. καὶ καλεῖ τύπους τούτων ἐκεῖνα, διδάσκων ὡς τὰ ὅμοια πείσονται τὴν ὁμοίαν ἀπιστίαν κτησάμενοι*, Theodoret. — *οὐ θέλω ὑμ. ἀγν.*) etwas wichtiges andeutend. S. z. Rom. 11, 25. — *οἱ πατέρες ἡμ.*)

---

*) Zur Textkritik: V. 1. *γάρ*) lect. rec.: *δέ* gegen entscheidende Zeugen. Aenderung, weil man den Zusammenhang verkannte. — V. 2. *ἐβαπτίσαντο*) ℵACDEFG Minusk. Bas. Cyr. al.: *ἐβαπτίσθησαν*. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm. u. Rück. Aber die Gewöhnung an das Passiv. von *βαπτ.* verführte zur Aenderung. Das Medium ist durch BKLP Orig. Chrys. sattsam bezeugt, auch von Westc.-Hort aufgenommen. — V. 9. *κύριον*) Westc.-Hort nach ℵBCP Minusk. u. m. Vers. u. Väter; *θεόν* hat A 2. Euthal.; *Χριστόν* lect. rec. Scholz, früher Tisch. nach DEEGKL It. Vulg. Pesch. Iren. Marcion (nach Epiphan. 358) Ambrst. Letztere, von Reiche vertheidigte LA. entspricht am meisten der Intention des Abschnitts, vrgl. V. 4. *κύριος* u. *θεός* sind Verbesserungen nach den atl. Belegen (gegen Meyer). — V. 9. 10. Zu *καθώς* setzt text. rec. *καί* hinzu, was aber entscheidende Zeugen wider sich hat (getilgt von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort). — V. 9. *ἀπώλοντο*) Rück., Tisch., Westc.-Hort: *ἀπώλυντο* nach ℵAB. V. 10. Dagegen nach überstimmendem Zeugniss *ἀπώλοντο* (nur A hat *ἀπώλλυντο*). Der Wechsel der Tempora ward von den Abschreibern nicht beachtet. — V. 11. *πάντα*) nach *δέ* fehlt bei AB 17 Sahid. Marc. Tert. al. Eingeklammert von Lachm., getilgt von Tisch., Westc.-Hort; nahe liegender Zusatz. — *τύποι*) Lachm., Tisch., Westc.-Hort *τυπικῶς*, nach ℵABCKP Minusk. Syr. p. (am Rande) u. v. Vätern. Richtig; die (von Reiche vertheidigte) Recepta ist Wiederholung aus V. 6. Im Zusammenhange mit *τυπικῶς* aber, und nach ungefähr gleicher Bezeugung (auch ℵ) ist *συνέβαινεν* statt *συνέβαινον* (Lachm.) aufzunehmen. — *κατήντησεν*) Lachm., Tisch., Westc.-Hort: *κατήντηκεν*, nach ℵBD*E*FG 39. 46. und einigen Vätern. Häufige Umsetzung des Perf. in die den Schreibern gangbarere Aoristform. — V. 13. Nach *δύνασθαι* hat text. rec. *ὑμᾶς*. Zusatz wider entscheidende Zeugen.

d. i. unsere Vorfahren zur Zeit des Auszugs aus Aegypten. ἡμῶν ist nicht aus dem volkstümlichen Bewusstsein des Ap. gesagt, welches die judenchristlichen Leser theilten und die heidenchristlichen verstanden (Meyer), sondern durch den typischen Charakter der Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolks gerechtfertigt. Die Vorbildlichkeit desselben liegt nicht bloss in seinen Gnadenerfahrungen, sondern auch in seinen Verirrungen, welche das göttliche Eingreifen veranlassten. Daher darf man nicht sagen, dass die Idee der geistlichen Vaterschaft aller Gläubigen (Rom. 4, 11 f., de Wette u. M.), oder der alttestamentl. Ahnherrnschaft der neutestamentl. Gemeinde (Hofm.) nur zu heiligen Vorfahren als dem wahren Israel (vrgl. Rom. 9, 5 f. Gal. 6, 16) passe, nicht aber zu dem abschreckenden Exempel dieser Väter. Warnende Beispiele für den Christen konnten die Israeliten eben nur vermöge des specifischen Bundesverhältnisses, in dem auch sie zu Gott standen, sein. Daher wird keineswegs der Ap. hier den Juden ein Jude (Godet). Zum Ausdruck vrgl. Clem. ad Cor. 4: ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἰακώβ. — πάντες) mit starkem Nachdruck *), im schon vorschwebenden Gegensatz von οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν V. 5 noch viermal wiederholt. Alle hatten das Glück der göttlichen Gegenwart (ὑπὸ τ. νεφ. ἦσαν — Imperf.), alle das des Durchgangs durch's Meer (διῆλθον — Aor.), allen wurde das Analogon der Taufe, allen das des Essens, allen das des Trinkens des Abendmahls zu Theil; aber nicht die Mehrzahl ward des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig. — ὑπὸ τ. νεφ.) Die bekannte (τήν) Wolkensäule Ex. 13, 21 f., in welcher die Gegenwart Gottes war, ist so gedacht, dass sie ihr Gewölk über den ihr folgenden Zug des Volkes ausbreitet (ὑπό). Vrgl. Ps. 105, 39. Sap. 10, 17. 19, 7. — διὰ τῆς θαλ.) S. Ex. 14.

V. 2. Der Fluss der Rede geht unaufhaltsam, noch von ὅτι V. 1 auslaufend, fort bis Ende V. 5; dann folgt V. 6 die Anwendung. — εἰς τὸν Μωϋσῆν) in Bezug auf Moses, so dass sie dadurch dem M., als dem ihnen von Gott gesandten Retter und Mittler sich zu eigen widmeten. Vrgl. z. Rom. 6, 3. Matth. 28, 19. — ἐβαπτίσαντο) sie liessen sich taufen, liessen sich also in Bezug auf Mose dasselbe thun, was ihr euch thun liesset in Bezug auf Christus. Das Med., welches nicht für das Pass. steht (vrgl. vielmehr zu ἀπελούσ. 6, 11), ist wie Act. 22, 16 (der einzigen Stelle im N. T., wo das Medium in technischem Sinne steht) gewählt,

*) Grot.: „tam qui sospites fuere, quam qui perierunt".

um den receptiven Sinn zu bezeichnen (s. Kühner II. S. 99 f. Valck. S. 256. Winer § 38, 4. S. 239); denn ἐβαπτ. und die folgenden ἔφαγον und ἔπιον stellen zwar nicht eine scheinbare Verdienstlichkeit, wohl aber die Empfangnahme der wunderbaren Gotteserweisungen dar, welche gleichwohl hernach die damit so hochbegnadigten Väter nicht sicher stellen konnte. — ἐν τῇ νεφ.) ἐν wie bei βαπτίζειν ἐν ὕδατι Matth. 3, 11 al. bezeichnet das Medium, durch welches der Vollzug der Taufe geschah. Vrgl. Act. 1, 5. Meyer fasst ἐν örtlich: Wie der Täufling im Wasser in Bezug auf Christum getauft wird, so hat sich jenes alttestamentl. Vorbild der Taufe, welches sich am Volke Israel bei dessen Durchgang durch's rothe Meer in Bezug auf Mose darstellt, in der Wolke, unter welcher sie waren, und in dem Meere, durch welches sie gingen, vollzogen. Vrgl. Pelag.: „Et nubes proprium humorem portat". Beng.: „Nubes et mare sunt naturae aqueae (quare etiam P. de columna ignis silet)". Aber die Israeliten zogen doch am Meere vorüber und unter der Wolke. Bei der andern Fassung wird man nicht umhin können, etwa mit Berufung auf Ps. 68, 9 eine „pluvia ex nube decidua" (Wolf, vrgl. Pott) oder etwas ähnliches anzunehmen, oder allgemein mit Grot. (vrgl. de Wette) den Vergleichungspunkt so zu bestimmen: „Nubes impendebat illorum capiti, sic et acqua iis, qui baptizantur; mare circumdabat eorum latera, sic et aqua eos, qui baptizantur". Wollte man aber nach Theodoret u. a. die Wolke als Symbol des Geistes fassen (Joh. 3. 5), so stünde entgegen, dass die Wolkentaufe (nach dieser Deutung das Analogon der Geistestaufe) der Meertaufe (Wassertaufe) vorangegangen war; wir hätten also ein inconcinnes Bild der Taufe aus Wasser und Geist. Die Wolke und das Meer bilden nicht die zwei Elemente der Taufe ab, erstere das himmlische und letztere das irdische Element, sondern beide sind das ungetrennte Schattenbild der Taufe. Das Schattenbild eignete die Subjecte dem Mose, der Antitypus eignet sie Christo als seine Erlöseten zu, beides zur Heilsrettung derselben, wie dort aus dem zeitlichen Knechtsstande und Verderben, so hier aus dem geistlichen und ewigen. Weil die Wirkungen, und nicht die einzelnen Momente des Vorgangs mit der Taufe verglichen werden, stellt P. den alttestamentlichen Typus mit den Ausdrücken des neutestamentlichen Heiles dar. (Vrgl. Heinrici S. 257 f.). — Die willkürlichsten Ausdeutungen der Einzelheiten hat schon Theodoret.

V. 3. 4. Wie allen der nämliche Typus der Taufe zu Theil ward (V. 1. 2), so genossen auch alle ein und dasselbe

typische Analogon des christlichen Abendmahls *). — τὸ αὐτό) nach Meyer, Holsten, Godet: so dass also jeder der πάντες auf der nämlichen Stufe der scheinbaren Gewissheit, von Gott nicht verworfen zu werden, stand. Wegen des πνευματικόν und der Aussage 4b scheint jedoch Calvins Deutung vorzuziehen: es besage τὸ αὐτό populum veterem iisdem nobiscum beneficiis ornatum. — Das βρῶμα πνευματικόν ist das Manna (Ex. 16, 13 f.), insofern es nicht, wie gewöhnliche Speise, ein Naturerzeugniss, sondern als Brod vom Himmel (Ps. 78, 24 f. Sap. 16, 20. Joh. 6, 31 f.) die Gabe des durch seinen Geist wunderbar für sein Volk wirksamen Gottes war. Von der χάρις πνευματική Jehova's verliehen, war es, obwohl materiell, ein χάρισμα πνευματικόν, eine Speise von übernatürlichem, göttlich geistigem Ursprung. Theodor. Mopsv.: πνευματικὸν καλεῖ καὶ τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα, ὡς ἂν τοῦ πνεύματος ἄμφω διὰ τοῦ Μωϋσέως κατὰ τὴν ἀπόῤῥητον αὐτοῦ παρασχόντος δύναμιν. οὕτω δὲ καὶ πνευματικὴν ἐκάλεσεν τὴν πέτραν, ὡς ἂν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἐκδοῦσαν τὰ ὕδατα. Vrgl. auch Godet. Die Erdichtungen der Rabbinen über die wunderbare Bewandtniss des Manna s. b. v. d. Hardt Ephem. philol. S. 101. 104. Eisenmeng. entdeckt. Judent. II. S. 876 f. I. S. 312. 467. Philo's Deutung desselben auf den Logos: Leg. alleg. 2. S. 82 quod deter. pot. insid. sol. S. 213. — πόμα) Ex. 17, 1—6. Num. 20, 2—11. Ueber die Formen πόμα und πῶμα s. Lobeck. Paral. S. 425 f. — ἔπινον — Χριστός) parenthetische Nähererklärung über die noch ganz besonders wunderbare Natur dieses πόμα. Das Imperf. berichtet nicht, wie vorher der Aor., das Trinken schlechthin als geschichtliche That-

*) Gut Bengel: „Si plura essent N. T. sacramenta, ceteris quoque simile quiddam posuisset Paulus". Doch ist zu beachten, dass sich der kirchliche Sacramentsbegriff noch nicht im N. T. findet, sondern aus dem Wesen der beiden betreffenden Handlungen abstrahirt ist. Beide sind aber die gleich wesentlichen und charakteristischen Stücke der christlichen Lebensgemeinschaft. Vrgl. Baur neut. Theol. S. 200. Weiss bibl. Theol. S. 339. Holsten kann sich trotz des vorhergehenden ἐβαπτίσαντο von der Richtigkeit dieser Deutung „nicht überreden", weil P. weder 10, 16 f. noch 11, 23 f. an eine reale Mittheilung eines himmlischen Elementes an die Essenden denke. Diese Meinung habe erst Johannes 6, 25, welcher bewusst für σῶμα: σάρξ setze. Letztere Behauptung ist nicht erwiesen (s. die Erklärer von Joh. 6). Ferner ist der Vergleichungspunkt von Typus und Antitypus nicht das „reale Element", sondern der analoge Ausgang und die analoge Wirkung der geistlichen Gaben. Da übrigens Holsten die Beziehung auf das Abendmahl ablehnt, erklärt er die schwierigen Worte 4b für Glosse eines alten Typologen.

sache, sondern ist das den Hergang des ἔπιον nach der besondern Bewandtniss, welche es damit hatte, schildernde Imperf.; es stellt also die Modalität dar, wie es mit dem πάντες — ἔπιον, während es geschah, zuging. Augustin enarrat. in Psalm. 77: Eundem potum spiritualem biberunt, non corporalem eundem (Edwards). Zu γάρ bemerkt Beng. richtig: „qualis petra, talis aqua". — ἐκ πνευματ. ἀκολ. πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ X.) „aus einem geistlichen nachfolgenden Felsen; der Fels aber (von dem hier die Rede ist) war Christus". Den Nachdruck hat πνευματικῆς, dem vorherigen πνευματικόν entsprechend und durch ἡ δὲ π. ἦν ὁ X. nähern Aufschluss empfangend; das nicht weiter erläuterte ἀκολουθούσης setzt das damit bezeichnete Verhältniss als selbstverständlich. Die Gedanken, welche P. ausdrückt, sind folgende: 1) auf ihrem Zuge durch die Wüste begleitete Christus, nämlich nach seinem präexistenten göttlichen Wesen, mithin als der Sohn Gottes (= dem johanneischen λόγος), welcher in der Fülle der Zeiten als Mensch erschien, schützend und helfend die Israeliten (vrgl. Sap. 10, 15 f.). 2) Der Fels, aus welchem das Wasser strömte, das sie tranken, war kein natürlicher gewöhnlicher Fels, sondern eine πέτρα πνευματική; nicht etwa der Schein oder Schemen eines Felsens, sondern ein wirklicher, aber überirdischer, himmlischen Ursprungs und Wesens, weil er die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des den Zug begleitenden unsichtbaren Gottessohnes, somit der himmlische Christus selbst war als dessen wesentliche und wirksame Selbstdarstellung (vrgl. Targ. Jes. 16, 1 und Philo's Meinung S. 1103 A, der Fels sei die σοφία gewesen). 3) Verhielt es sich so mit dem Felsen, so musste er auch ein nachfolgender, die Kinder Israel auf ihrem Wüstenzuge begleitender, mit ihnen gehender Felsen sein; denn der präexistente Christus begleitete sie gleich dem Maleach Jahve (auf den Godet die Stelle bezieht), so dass überall in der Wüste seine wirksame Gegenwart in dem wasserreichen Felsen zur erfahrungsmässigen Erscheinung kommen konnte und auch wirklich wiederholt zu solcher Erscheinung kam. Aus dem Felsen trinkend wurden sie von Christo getränkt, welcher in der Erscheinungsform des Felsens aus sich das Wasser spendete, obwohl diese wunderbare Bestimmtheit ihrer Tränkung den Israeliten verborgen war. Nicht also der Fels für sich, sondern die Offenbarung, welche das aus ihm strömende Wasser zum πόμα πνευματικόν machte, veranlasst die Gleichsetzung der alttestamentlichen Heilserfahrung mit den Heilswirkungen Christi, welche ihr Recht in der Ueberzeugung von dem ein-

heitlichen Grunde der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bunde findet. Wo die Vergleichbarkeit aufhört, hört auch die Gleichsetzung auf; ebenso uneigentlich, wie von dem begleitenden Christus, ebenso uneigentlich muss von dem „begleitenden Felsen" die Rede sein. Deshalb ist allerdings die Identität des Felsens mit Christus nicht strikt, wie Meyer will, sondern nur insofern festzuhalten, als der wasserspendende Fels vermöge derselben Kraft den Israeliten Erlösung vom Tode des Verschmachtens brachte, welche in und durch Christus, dem Erlöser, kund geworden ist. Der Ausdruck ist also mehr als ein blosses Quid pro quo, wie im wesentlichen Chrys. *), Oecumen., Theophyl., Melancht., Corn. a Lap. al. meinen. Vrgl. auch Kling (Stud. u. Krit. 1839. S. 835), Osiand., Neand., Hofm. (Schriftbeweis I. S. 171 f.). — Finden somit die Worte des Ap. durch sich selbst ihre Erläuterung, so hat man kein Recht, die spätere rabbinische Dichtung, dass sich der Felsen dem Zuge nachgewälzt habe (Bammidbar R. S. 1. Onkelos in Num. 21, 18—20 s. Wetst. und Schoettg., auch Lund Heiligt. ed. Wolf S. 251), dem Paulus beizumessen, zu dessen Aussage sich vielmehr diese Fictionen wie abenteuerliche Auswüchse verhalten (gegen Rück., de Wette). Aber eben so unberechtigt ist es auch, den nachfolgenden Felsen, welcher Christus war, exegetisch hinwegzubringen. Die deshalb versuchten Ausdeutungen sind geradezu wortwidrig, wie die von Theod. Mopsv., Erasm., Beza, Calvin, Grot., Billr. u. M.: der Fels sei hier die Wirkung desselben, das Wasser, welches dem Volke gefolgt sei, und Christum vorgebildet habe (ἦν). Dass ἦν hier „significabat" bedeute (so schon Augustin), wird durchaus willkürlich angenommen, da Paulus nicht ἐστί oder τύπος ἦν oder dergl. gesagt, noch auch im Contexte eine typisch allegorische Beziehung irgendwie angedeutet hat. Dies auch gegen die Abschwächung Ch. F. Fritzsche's (nova opusc. S. 261): Der Fels in der Wüste war ein segnender, Kraft und Leben gebender Fels für die Juden; also ist er ein Vorbild Christi u. s. w. Wortwidrig auch Baur (vrgl. dessen neutl. Theol. S. 193): Von Christo als der πνευμ. πέτρα spreche der Ap. nur sofern er in dem den Israeliten nachfolgenden Felsen, nach der allegorischen Deutung, die er ihm gegeben habe,

*) Οὐ γὰρ ἡ τῆς πέτρας φύσις τὸ ὕδωρ ἠφίει φησίν (οὐ γὰρ ἂν καὶ πρὸ τούτου ἀνέβλυζεν), ἀλλ' ἑτέρα τις πέτρα πνευματικὴ τὸ πᾶν εἰργάζετο, τουτέστιν ὁ Χριστὸς ὁ παρὼν αὐτοῖς πανταχοῦ καὶ πάντα θαυματουργῶν.

einen auf Christum sich beziehenden Typus gesehen *). S. dagegen Weiss bibl. Theol. S. 300.

V. 5. *Οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν*) „nicht an der Mehrzahl". Tragische Litotes. Nur Josua und Kaleb gelangten in das verheissene Land. Num. 14, 30. — *κατεστρώθησαν*) wurden niedergestreckt. Vrgl. Num. 14, 16. 29. Ihr Sterben in der Wüste (theils eines gewaltsamen, theils eines natürlichen Todes) ist in Uebereinstimmung mit Num. 14 als von Gott gewirkte Tödtung (Herod. 8, 53. 9, 76. Xen. Cyr. 3, 3, 64. Judith 7, 14. 2. Makk. 5, 26) lebhaft veranschaulicht. Vrgl. auch Hebr. 3, 17. — *γάρ*) Von der Wirkung wird auf die Ursache geschlossen (Holsten).

V. 6. Die typische Beziehung des V. 1—5 Angeführten auf die Christen: Dies (indem es sich ereignete) sind Vorbilder von uns geworden, d. i. durch Gottes Leitung gestaltete alttestamentliche Geschichtshergänge, welche das entsprechende Verhältniss und Ergehen der Christen vorbildlich darzustellen bestimmt waren. *τύπος* (*τύπτω*) Beispiel (1. Tim 9, 12), Vorbild, vrgl. Rom. 5, 14 und Heinrici S. 258. — *ἐγενήθησαν*) Der Plur. ist vom Prädicate *τύποι* attrahirt. S. Kühner II. S. 66 f. Krüger § 63, 6. Die Israeliten als Subject zu fassen: „als Vorbilder von uns sind sie dies geworden" (Hofm., vrgl. 6, 11), hätte schon das V. 11 wiederkehrende *ταῦτα* abhalten sollen. — *ἐπιθυμητ. κακῶν*) ganz allgemein: Begehrer (Herod. 7, 6. Dem. 661 ult. oft bei Plato) schlechter Dinge (Rom. 1, 30). Die Beschränkung auf die Corinthios epulatores (Grot.) ist nicht abzulehnen, auch das folgende *καθὼς κἀκεῖνοι ἐπεθ.* geht, wenn nicht ausschliesslich (Rück., de Wette, Osiand., Neand.), so doch sonderlich (Hofm.) auf das Begehren der Israeliten nach den Fleischtöpfen Aegyptens (Num. 11, 4). Es mit Meyer überhaupt auf die bösen Gelüste, welche sie so oft und vielfach auf ihrem Zuge äusserten, zu deuten, scheint sowohl durch die directe Beziehung zwischen jenem bestimmten Gelüsten und dem Gelüst der Korinther nach den *εἰδωλόθυτα*, als auch durch die ständige Rücksicht auf bestimmte Data jener 40 Jahre, welche hier hervortritt, ausgeschlossen.

---

*) Mit Ungrund will Baur (auch Edwards) *πνευματικός* V. 3 f. in dem Sinne von typisch oder allegorisch bedeutsam fassen, mit Berufung auf Apoc. 11, 8. Barnab. 10. Holsten behauptet, bei *πνευματικός* handele es sich zwar um eine Ausrüstung von Speise und Trank mit den Eigenschaften des *πνεῦμα* durch die göttliche Allmacht, das *πνεῦμα* selbst aber sei von P. principiell erst durch die Sendung Christi gesetzt (Gal. 4, 4. S. dagegen Gal. 4, 29). Den Gegensatz zwischen der Alternative Holstens verstehe ich nicht.

V. 7. Auf die Warnung vor verderblichem Gelüsten folgen noch vier besondere Warnungen vor Vergehungen, welche den Inhalt von *ἐπιθυμηταὶ κακῶν* mit Rücksicht auf die sittlichen Gefahren, welcher die Gemeinde sich aussetzt, individualisiren. „Eligit, quod maxime Corinthiis congruebat", Calvin. — *μηδέ*) „auch nicht", vrgl. Buttm. S. 314. Auch die V. 8—10 folgenden *μηδέ* sind das negirte „auch", aber in weiterer Fortsetzung der besonderen Verbote. — *γίνεσθε*) zweite Person, wegen der besonderen casuellen Gefahr der Leser. Vrgl. zu V. 10. — *εἰδωλολάτραι*) Paulus meint die mittelbare Götzenverehrung durch Theilnahme an heidnischen Opfermahlen. Vrgl. z. 5, 11. Dies erhellt aus dem folgenden Citate (*φαγεῖν κ. πιεῖν*). Vrgl. V. 14. 20. 21. Die angeführte Stelle ist Ex. 32, 6 nach d. LXX.; sie beschreibt das Opfermahl nach dem dem goldenen Stier dargebrachten Opfer. Das viermal gesagte *τινὲς αὐτῶν*, „etwelche von ihnen", obwohl es sehr viele waren (doch nicht alle), lässt der Grösse der Strafgerichte gegenüber die Verschuldungen desto schwerer hervortreten. Vrgl. z. Rom. 3, 3. — *παίζειν*) „lustig zu sein". Dazu gehörte nach Ex. 32, 19 und überhaupt nach alter Sitte bei den Opferfesten auch Tanzen. Hiervon aber speciell zu fassen (Hom. Od. 8, 251. Hesiod. Scut. 277. Pind. Ol. 13, 123), entspricht dem allgemeinern לְצַחֵק des Urtextes nicht, doch s. Heinrici z. d. St. Von der Unzucht zu verstehen (Tertull. de jejun. 6), ist wider Ex. 32, 18. 19 u. Philo de vit. Mos. 3. S. 677 D. 694 A.

V. 8. *Ἐπόρνευσαν*) Num. 25, 1 f. — *εἴκοσι τρεῖς*) Nach Num. 25, 9 waren es 24 000. So auch Philo de vit. Mos. 1. S. 694 A. de fortit. S. 742 D und die Rabbinen b. Lightf. Hor. S. 205 und Joseph. Ant. 4, 6. 12. Ein wie leicht möglicher Gedächtnissfehler des Ap., so dass es nicht einmal der Annahme einer andern Tradition (Beng., Pott) oder eines Irrtums in seiner Handschrift der LXX. (Ewald) bedarf. Willkürliche Ausgleichungsversuche: Grot.: Paulus berichte nur, was an einem Tage, Mose, was an zweien geschehen sei; Calvin, Beng.: Mose habe das Maximum, Paulus das Minimum; Krebs nach Bernard. und Haverc. z. Joseph a. a. O.: 23 tausend seien vi divina, tausend aber gladio zelotarum umgekommen; Michael: Paulus berichte bloss, was den Stamm Simeon betroffen. Cajet. und Surenhus. wollten *εἴκοσι τέσσαρες* lesen, wie wenige Zeugen, aber offenbar berichtigend, wirklich haben. Zur Sache Sap. 14, 12: *ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων.*

V. 9. *Ἐκπειρ.*) stärker als das Simplex (ausproben), Matth. 4, 7. Luc. 10, 25. Vrgl. das classische *ἐκπειράομαι* (Herod. 3, 135. Plat. ep. 13. S. 362 E). „Christum versuchen", entspricht dem נַסֹּת אֶת־יְהוָה, das besagt: „es darauf ankommen lassen, ob er sich als Gott zeigen", in der berücksichtigten Stelle: „ob er strafen werde" („quousque itura sit ejus patientia", Grot.). S. überh. Wetst. ad Matth. 4, 7. Welche bestimmte Art des Versuchens Paulus hier meine, ergiebt *καθώς* etc., wo die Verzagtheit des befreiten Volks über seine den Genüssen Aegyptens entgegengesetzte Lage in der Wüste gemeint ist. S. Num. 21, 4—6. Etwas anderes konnten daher die Leser nicht verstehen, als ihre Verdrossenheit, und zwar wegen ihrer jetzigen, christlichen Lage, insofern diese so viel Verzichtleistung auf früher gehabte Sinnengenüsse in sich schloss. Wie manche mochten sich, des Glückes ihrer Heilsrettung nicht eingedenk, unzufrieden nach der vergangenen Ungebundenheit zurücksehnen! Man meint häufig, Paulus bezeichne ihr Theilnehmen an den Opfermahlen als Versuchen Gottes (vrgl. V. 22, wo aber ein ganz anderer Zusammenhang ist). So auch Billr., Rück., de Wette, Maier. Allein dem mit *καθὼς καί* etc. gemeinten und dem Leser bekannten Geschichtsbestande entspricht dies nicht. Contextwidrig auch Chrys. u. Theophyl.: die Wundersucht; Theodoret: die Zungenrednerei; Grot.: das Benehmen der Schismatiker, und Michael.: das der Antipauliner sei gemeint. — *ἐπείρασαν*) nämlich *αὐτόν*, nicht absolut (Winer, Reiche). — *ἀπώλλυντο*) Das Imperf. lässt bei der fortdauernden Entwickelung des Ereignisses verweilen, und macht es so zur Hauptpartie des historischen Bildes. S. Kühner II. S. 135. Ueber *ὑπό* bei *ἀπώλλ.* s. Valck. S. 261. Ellendt Lex. Soph. II. S. 880.

V, 10. „Noch murret"; Ausdruck trotziger Unzufriedenheit (Matth, 20, 11. Phil. 2, 14) ohne Fug und Recht. Aber gegen wen? ergiebt sich aus der Geschichte, auf welche sich hier P. bezieht. Diese ist nämlich wohl nicht Num. 14 zu suchen (sonst gewöhnliche Ansicht), sondern Num. 16, 6. 21. 32. — V. 41. 46. 49 LXX. (Calvin, de Wette, Osiand., Neand., Maier, Ewald), theils weil *ἀπώλ. ὑπὸ τ. ὀλοθρ.* ein gewaltsames Getödtetwerden bezeichnet, wie es zu Num. 14 nicht passt, theils weil *τινὲς αὐτῶν* nicht auf das ganze Volk (ausser Josua und Kaleb) gehen kann, was doch nach Num. 14 der Fall sein müsste. Ist's aber das Murren gegen Mose und Aaron nach dem Untergange der Rotte Korah, was hier P. im Blicke hat, so kann er auch mit dem, was er verbietet,

nicht die Unzufriedenheit gegen Gott (die ohnehin bereits V. 9 enthalten war) gemeint haben, sondern nur das Murren gegen die von Gott geordneten Lehrer (Paulus, Apollos u. a.), deren Stellung und Zuchtthätigkeit dem Typus Mose's und Aarons als der Lehrer und theokratischen Führer des murrenden Volkes entsprach. Daher setzt er auch hier die zweite Person, obgleich die erste vorangeht und nachfolgt. Bei dem dünkelhaften und frivolen Wesen, welches in Korinth im Schwange war, und unter dem Einflusse des Parteitreibens konnte es an widerwärtigen Stimmungen der bezeichneten Art und deren Aeusserungen nicht fehlen. Vrgl. das spätere Unwesen in der Gemeinde, welches der Brief des Clemens bekämpft. — *ἀπώλ. ὑπὸ τ. ὀλοθρ.*) nämlich 14700, deren gewaltsamer Untergang Num. 16, 14 f. von der Plage (מַגֵּפָה) Gottes abgeleitet wird. Paulus bestimmt dieses näher, und zwar als durch den Verderber (Hesych.: *λυμεών*) geschehen, welcher der Vollstrecker der göttlichen Plage ist, wie denn auch Ex. 12, 23 der מַשְׁחִית das Plagen (נגף) Gottes vollzieht, welche persönliche Fassung von משחית (nach anderen pernicies) die seit den ältesten Zeiten bei Juden und Christen hergebrachte und auch vom Ap. befolgte ist. Der *ὀλοθρευτής* (*ὁ ὀλοθρεύων* Ex. 12, 23. Hebr. 11, 28. Sap. 18, 25, vrgl. 2. Sam. 24, 16. Jes. 37, 36. Hiob. 33, 22 al., auch Act. 12, 23) ist der im Auftrage Gottes die Tödtung vollstreckende Engel, welcher aber weder als böser Engel zu denken (eine jener alten hebr. Theologie überhaupt noch fremde Vorstellung, s. 1. Chron. 21, 12. 2. Chron. 32, 21. 2. Makk. 15, 22. 23), noch zu einer Pestilenz zu naturalisiren ist. Aus der hebr. Idee hat sich die rabbinische Lehre vom Engel des Todes (Eisenmeng. entdecktes Judent. I. S. 854 f.) entwickelt. — Die Gräcität von *ὀλοθρεύω* und den davon gebildeten Wörtern ist alexandrinisch. S. Bleek zu Hebr. II. S. 809. Aber die an sich richtigere Schreibart *ὀλεθρ.* ist hier sehr schwach bezeugt.

V. 11. *Ταῦτα*) diese Thatsachen V. 6 f. — *τυπικῶς*) „in vorbildlicher Weise“ *), so dass, wie es ihnen begegnete, ein typischer Charakter, eine vorandeutende Beziehung sich darin ausprägte. Rabbinische Stellen für den nach der Idee der *θεία μοῖρα* im allgemeinen richtigen Satz des theokra-

*) Die Recepta *τύποι* wäre zu fassen: dies ereignete sich ihnen als Vorbilder; vrgl. V. 6. Hofm. will *ταῦτα δὲ τύποι* als selbständigen Satz nehmen. Aber welche willkürliche Zerreissung und wie völlig selbstverständlich und nichtsbedeutend wäre das *συνέβαινον ἐκείνοις*!

tischen Geschichtszusammenhangs: „Quicquid evenit patribus, signum filiis", s. b. Eisenm. II. S. 159 f. 264. 801. *τυπικός* in diesem Sinne (anders Plut. Mor. S. 442 C.) und *τυπικῶς* sind nur noch bei den Kirchenvätern aufbehalten. — *συνέβαινον*) stellt die Entwickelung dar; der Aor. *ἐγράφη* berichtet bloss. Vrgl. z. V. 4 und Matthiae S. 1117. *δέ* stellt *ἐγράφη* etc. dem Vorherigen gegenüber, so dass es „quod novum quid accedit, oppositionem quandam" (Herm. ad Viger. S. 846) ausdrückt: geschrieben aber wurde es. — *πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν*) „zu unserer Zurechtweisung" (vrgl. z. 4, 14). Wenn wir nämlich zu denselben Sünden versucht werden, dann soll uns die Betrachtung jener *τυπικῶς* geschehenen Thatsachen zu Gemüthe führen, nicht durch ähnliche Versündigungen ähnliche Strafgerichte über uns zu verursachen. Ueber die spätere Form *νουθεσία* statt *νουθέτησις* und *νουθετία* s. Lobeck ad Phryn. S. 512. — *εἰς οὕς* etc.) steht nicht etwa, wie Hofm. will, dem Anfange der Geschichte Israel's gegenüber, welchem jene Ereignisse angehören, was weder angedeutet noch selbst geschichtlich richtig ist (denn der Anfang jener Geschichte fällt in die Tage der Erzväter), sondern es schärft die Warnung, indem es die Nähe der vergeltenden Entscheidung zeigt. *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* ist identisch mit *ἡ συντέλεια τῶν αἰών*. Hebr. 9, 26, so dass statt des abstracten *συντέλεια* (Vollendung) das concrete *τὰ τέλη* (die Ausgänge) gesagt ist (s. auch 1. Petr. 1, 20). Nach der Erwartung der Nähe der Parusie nämlich waren jetzt die Schlusszeiten der Weltalter; die *αἰῶνες*, welche nach dem Rathschlusse Gottes ihr Ende und Ziel erreichen sollten, waren jetzt im Ablaufen begriffen, damit jetzt die Vollendung des Weltenlaufes eintrete. Der Pluralausdruck *τὰ τέλη* entspricht der Vorstellungsform der Mehrheit von Weltzeiträumen, deren gemeinschaftliche Vollendung die Endausgänge aller in sich vereinigt, welche das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal. 4, 4. Eph. 1, 9) herbeiführen und die *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* (Eph. 2, 7) eröffnen. Teleologisch angesehen sind daher die *τέλη τ. αἰ.* zugleich die Ziele, die jeder der abgelaufenen *αἰῶνες* erreicht, indem er die Fülle der Zeiten vorbereitet. (Weiss neutestm. Theol. S. 278, dem Meyer ohne Grund die teleologische Bedeutung von *τέλος* bestreitet.) Der zeitlichen Bedeutung von *αἰῶνες* entspricht es mehr, ein Nacheinander der Weltperioden zu denken, und nicht ein Nebeneinander, etwa die Zeit Israel's und die Zeit des Völkertums (Hofm.). — *κατήντηκεν*) „sie sind zu uns gelangt", d. h. in unsere Lebenszeit eingetroffen und nun vorhanden. Die *αἰῶνες* sind wie räumlich sich fortstreckend gedacht. Vrgl. 14, 36.

V. 12. *Ὥστε*) „sonach", durch diese alttestamentlichen Vorbilder gewarnt. — *ἑστάναι*) wer zu stehen, d. i. fest und sicher zu sein glaubt (Rom. 5, 2 u. vrgl. z. 1. Kor. 15, 1), nämlich im christlichen Leben, in Glaubensstärke, Tugend u. s. w. Vrgl. Rom. 14, 1. — *βλεπέτω, μὴ πέσῃ*) geht auf den sittlichen Fall, durch welchen man in unchristliches Wesen und Leben geräth; je grösser jenes Selbstvertrauen, desto grösser auch diese Gefahr. Andere: der Besitz und Verlust des Gnadenstandes sei gemeint (s. Calvin, Beng., Osiand.). Aber alle Warnungen von V. 6 an (u. s. auch V. 14) betreffen unmittelbar das Verfallen in Sünden, wovon das Fallen aus der Gnade in die göttliche *ὀργή* die Folge ist (vrgl. Gal. 5, 4).

V. 13. Nicht sowohl Ermuthigung zu diesem *βλεπέτω μὴ πέσῃ* (Meyer), als vielmehr Vergegenwärtigung des Sachverhaltes: Mit der Pflicht der Selbstzucht wird euch etwas zugemuthet, wozu ihr erfahrungsmässig durch Gottes Treue kräftig seid (Godet). Die Gemeinde bedurfte vor allem nicht der Beschwichtigung, sondern der Schärfung des Gewissens. Auch das Fehlen des *δέ* spricht für diese Deutung. Rückert erklärt nach Chrys., Theodoret, Theophyl., Grot., Bengel al.: „Ihr seid noch nicht über die Gefahr hinaus; die Versuchungen, die euch bisher betroffen haben, waren nur menschliche, und ihr habt sie nicht allzu gut bestanden, es können deren grössere, schlimmere kommen". Vrgl. Hebr. 12, 4. Aehnlich de Wette, Ewald, Edwards, Godet. Dann demüthige P. zuerst, um von *πιστός* an zu ermuthigen, wobei der Zwischengedanke: „sed nunc major tentatio imminet" (Bengel), hinzugetragen wird. — *πειρασμός*) Der Context redet nicht speciell von Leiden und Verfolgungen (Chrys., Theodoret, Camerar., Grot. u. M., auch Ewald), sondern überhaupt von Reizungen zur Sünde, welche, wenn sie nicht überwunden werden, statt den Betreffenden zu erproben, sein *πίπτειν* bewirken; aber die Leiden vermöge der dabei obwaltenden sittlichen Gefahr gehören mit dazu. Zu enge Pott (vrgl. auch Hofm.): „tentatio quae per invitationem ad convivia illa vobis accidit", was der allgemeine Inhalt von V. 12 nicht erlaubt; die besondere Anwendung folgt erst V. 14. Allerdings ist jedoch die allgemeine Wahrheit mit Rücksicht auf die von V. 6 an angedeuteten Versuchungen ausgesprochen. — *εἴληφεν*) bezeichnet das Dauernde des nicht Ergriffenhabens. Es ist nicht geschehen und findet nicht statt. *λαμβάνειν* von Geschicken, Zuständen u. dergl., welche den Menschen erfassen, sehr häufig auch bei Classikern

(Thuc. 2, 42. Pind. Ol. 1, 130. Xen. Symp. 1, 15, oft bei Homer). Vrgl. Luc. 5, 26. 7, 16. Sap. 11, 12. Bar. 6, 5. — *ἀνθρώπινος*) d. i. „viribus humanis accommodatus", *οὐχ ὑπὲρ ὃ δύναται ἄνθρωπος*. S. Pollux 3, 131. Der Fassung, „nicht von übermenschlichem Ursprunge" (vrgl. Plat. Alc. I. S. 103 A. Phaedr. S. 259 D. Rep. S. 497 C. 492 E), d. i. entweder: nicht vom Teufel (Melanth., Pisc., Vorst. u. M.), oder: nicht von Engeln (Godet's Vermuthung), von Gott (Olsh., welcher im zweiten Gliede eine Hindeutung auf die dolores Messiae findet), steht entgegen, dass im zweiten Gliede *ὑπὲρ ὃ δύνασθε* und *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν* entspricht. Vrgl. *οὐκ ἀνθρωπίνη κακία* Polyb. 1, 67, 6 und dergl. Plat. Prot. S. 344 C. Crat. S. 438 C; *οὐκ ἀνθρωπίνης δυνάμεως* Thuc. 6, 78, 2; *ὅσα ἄνθρωποι* (sc. *δύνανται*) Plat. Rep. S. 467 C; *μεῖζον ἢ κατ' ἄνθρωπον* Soph. O. C. 604. Chrys.: *ἀνθρώπινος, τουτέστι μικρὸς βραχὺς σύμμετρος*. — *πιστός*) denn liesse er über Vermögen versucht werden, so würde er den Betreffenden hinsichtlich seiner an sie ergangenen Berufung zum Messiasheil, welches sie nun doch nicht erlangen könnten, untreu. — *ὅς*) im Sinne von *ὅτι οὗτος*, wie unser „er der". Vrgl. Bernhardy S. 291. Nachdrücklicher noch würde *ὅσγε* sein. — *ὃ δύνασθε*) wozu ihr im Stande seid. Die nähere Sinnbestimmung ergiebt der Context. Vrgl. z. 3, 2. — *ἀλλὰ ποιήσει* etc.) „sondern mit der (jedesmaligen) Versuchung auch den Ausgang, d. i. jene nicht ohne diesen machen wird". Gott ist mithin hier als derjenige gedacht, welcher die Versuchung macht, d. i. die versuchlichen Verhältnisse und Lagen bewirkt (vrgl. z. Matth. 6, 13), vorher aber als derjenige, welcher versucht werden lässt. Beides ist nach paulinischer Anschauung der göttlichen Wirksamkeit im Wesen der Sache gleich; der zulassende Gott ist auch der wirkende, daher beide Vorstellungen, wie hier, abwechseln können, ohne zu widersprechen. Hätte P. an den Teufel als den Versucher gedacht (Holsten mit Berufung auf 7, 5. 2. Kor. 4, 4), so würde er ihn auch genannt haben. Vrgl. überhaupt Rom. 1, 24. — *τ. ἔκβασιν*) den Ausgang (egressum, Sap. 2, 17. 8, 9. 11, 16. Hom. Od. ε, 410. Xen. Anab. 4, 1, 20. 4, 2, 1. Polyb. 4, 64, 5) aus der Versuchung, dass man aus ihr sittlich frei entkommt (vrgl. *ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι* 2. Petr. 2, 9); ähnlich Eur. Med. 279: *ἔκβασις ἄτης*. Es ist der Sache nach: *τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ πειρασμοῦ*, Theophyl., welcher übrigens unangemessen in *σύν* etc. die Gleichzeitigkeit findet (*ἅμα τῷ ἐπελθεῖν ὑμῖν τὸν πειρασμ.*), wie auch Hofm. Gut Beng.: „*καί*, etiam, individuo nexu". — *τοῦ δύνασθαι ὑπεν.*) sagt nicht, worin der Ausgang be-

stehe (des Ertragenkönnens, vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 844), da das δύνασθαι ὑπεν. keine ἔκβασις ist (die Fassung ist unlogisch), sondern ist Genit. d. Absicht: „damit ihr sie (die Versuchung) ertragen könnet". Gäbe Gott mit dem πειρασμός nicht auch die ἔκβασις, so würde euch ersterer zu schwer werden; ihr würdet ihn nicht aushalten können, sondern unterliegen. Das will Gott aber nicht. Die Ergänzung von ὑμᾶς bei δύν. ὑπεν. ergiebt sich aus dem Vorhergehenden von selbst. S. Kühner ad Xen. Mem. 3, 6, 10.

V. 14—22 *). Gottesdienst und Götzendienst. — Διόπερ) deshalb eben (8, 13), nämlich damit ihr nicht aus dieser Heilsführung des treuen Gottes heraustretet und euch ihrer verlustig machet; der Götzendienst würde von Gott scheiden. Vrgl. V. 22. Des Götzendienstes aber würden sie sich mittelbar durch Theilnahme an den Opfermahlen schuldig machen. S. V. 7. 20 f. φεύγειν ἀπό „fugiendo discedere a" (Matth. 3, 7). Ausdruck der Energie des sittlichen Entschlusses. Der von Rück. gemachte Unterschied, dass die Verbindung mit Accus. (6, 18) die Leser als schon in Abgötterei begriffen andeuten würde, ist unhaltbar (2. Tim. 2, 22. Sap. 1, 5. Plat. Leg. I. S. 636 E. Soph. Phil. 637. O. R. 355), eine Verwechselung mit φεύγειν ἐκ (Xen. Anab. 1. 2, 18. Tob. 1, 18). Der Zusammenhang muss die nähere Bestimmung ergeben, und ergiebt hier allerdings nur den Gedanken an die nahe Gefahr (V. 7).

V. 15 f. Die Theilnahme an den Opfermahlzeiten hatte Paulus eben als Götzendienst verboten. Dies erläutert er nun durch die Analogie der heiligen Gemeinschaft, in welche das Abendmahl, welches an dem Opfertode Jesu Christi Antheil giebt (V. 15—17), und in welche das israelitische Opferessen (V. 18) die Theilnehmer versetze. Da es sich um Analogien handelt, welche allein das Verwandte und Ent-

) Zur Textkritik: V. 19. Die LA. schwanken. Text. rec. setzt εἴδωλον in die erste, εἰδωλόθυτον in die zweite Frage, ℵAC hat nur eine Frage mit εἴδωλον. Die beiden Fragen in umgekehrter Ordnung haben Lachm., Tisch., Westc.-Hort nach ℵ**BC**DE Min. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. Aug. Ambrosiast. Pel. Beda. Hiefür entscheidet die Beglaubigung. Die Verwirrung erklärt sich durch Sehfehler. Reiche Comm. crit. I. S. 240 f. hat die Recepta (KL u. d. meisten Minusk. Syr. utr. Goth. Griech. Väter) vertheidigt. — V. 20. ἃ θύει τὰ ἔθνη) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: ἃ θύουσιν nach weit überwiegenden Zeugen (wie auch nachher θύουσιν). Bei θύουσιν wurde das vermisste Subject τὰ ἔθνη zugesetzt (so nach ℵAC Westc.-Hort in Klammern), was hierauf die Verwandlung in θύει nach sich zog.

sprechende berücksichtigen, so sind dieselben nicht zu dem Zwecke auszubeuten, darin eine bestimmte Lehre über Wesen und Modalitäten des heiligen Abendsmahls zu entdecken. Die Exegese kann nur feststellen, welche Vorstellungen durch Wortlaut und Zusammenhang ausgeschlossen sind. — *Ὡς φρονίμοις*) d. h. zu solchen, von denen ich annehme, dass sie verständig sind; *ὡς* bezeichnet die Betrachtungsweise, den Gesichtspunkt, unter welchen er die Leser stelle, indem er zu ihnen sage u. s. w. Vrgl. 3, 1. 2. Kor. 6, 13 al. S. Bernhardy S. 333. — *λέγω* geht auf *κρίνατε ὑμ. ὅ φ.* (vrgl. 7, 12), und *ὅ φημι* weist auf das Folgende V. 16—18. „Als zu Verständigen (die richtig urtheilen können) sage ich: beurtheilt ihr, was ich behaupte". Zum Unterschiede von *λέγω* und *φημί* vrgl. Rom. 3, 8. Herod. 3, 35. Xen. Apol. 13. Anab. 1, 7, 18. 6, 6, 16. 2, 1, 14. Ellendt Lex. Soph. II. S. 906 (affirmandi cum suasione quaedam vis inest in *φημί*). — *ὑμεῖς* hat Nachdruck: euer eigenes Urtheil soll richten. P. wendet sich damit an die Einsicht derer, welche sich allzu sicher in ihrer *γνῶσις* (8, 1) dünkten, nachdem er vorher ihr Gewissen geweckt hat.

V. 16. *Τὸ ποτήριον*) wird nach Massgabe des zweiten Gliedes am natürlichsten (gegen Rück.) als Accus. genommen. Ueber die Attractio inversa wie Matth. 21, 42: Bornem. Schol. in Luc. S. 16 f. Buttm. neut. Gr. S. 247. Kühner II. S. 918. Diese griechische Art von Trajection ist so gemeinbräuchlich, dass man nur willkürlich mit Hofm. aus den Accus. entnehmen würde, die Handlung des Segnens und Brechens, deren Gegenstand die Elemente sind, mache sie zur *κοινωνία*. Aehnlich Holsten, der durch die Trajection die untrennbare Einheit einer Anschauung ausgedrückt sieht. — Den Kelch nennt P. zuerst in Rücksicht auf die Bedeutung des gemeinsamen Weingenusses bei Opfermahlzeiten, auch beim Passahmahl (s. Heinrici, Edwards). Dazu kommt, und nach Meyer ist dies der entscheidende Grund, dass er vom Brode dann weiter reden und namentlich auch das israelitische Opferessen mit dabei besprechen will, wie es seinem Thema vom Opferfleisch entsprach. — *π. τῆς εὐλογίας*) nimmt Meyer als den Kelch, über welchen der Segen gesprochen wird, indem nämlich der in ihm enthaltene Wein durch ein Gebet ausdrücklich zum heil. Gebrauche des Abendmahls geweiht wird *). Aber die „feierliche Epexegese"

*) Meyer bemerkt dazu: Wer diese Weihe vorzunehmen hatte? Jedenfalls konnte es damals, bei den noch wenig festgeordneten Ver-

ὃ εὐλογοῦμεν ist dann doch überflüssig und schleppend. Wenn aber Godet in den Genitiv den Sinn legt: „der Kelch, für den man Gott segnet", und den Relativsatz erklärt: „dieser Kelch sei gesegnet für uns", so legt er dem Wortlaute fremde Gedanken unter. Nach Analogie von Ps. 115, 4: ποτήριον σωτηρίου und Jes. 51, 17: ποτήριον τοῦ θύμου ist es der Becher, mit dem der Segen Christi verbunden ist der vermöge des Segens, den Christus über ihn gesprochen hat, die Selbstmittheilung Christi demjenigen, der solchen Segen sich aneignet, erwirkt. τῆς εὐλογ. activisch zu nehmen: der segenbringende Kelch (Flatt, Olsh., Kling), ist falsch, wie schon die folgende Näherbestimmung zeigt, welche auch die Erklärung von Schulz: Kelch der Lobpreisung ausschliesst (vrgl. Kahnis Lehre vom Abendm. S. 127). Besser Hofm. (Schriftbew. II, 2. S. 225 f.), der εὐλογία im Sinne der Lobpreisung, welche Gott zum Gegenstande habe, εὐλογοῦμεν im Sinne der Weihung des Kelches nimmt. Aber allerdings entspricht die Deutung von εὐλογία nicht der Beziehung auf das Abendmahl, die hier vorliegt; dagegen εὐλογία anders zu nehmen, wie εὐλογοῦμεν, macht keine Schwierigkeit, wenn auch ersteres schwerlich als terminus technicus aus der jüdischen Liturgie (כוס הברכה) entlehnt sein dürfte. S. z. Matth. 26, 27 und Rück. Abendm. S. 219 f. — ὃ εὐλογοῦμεν) „welchen wir segnen", durch Gebet weihen, wenn wir Abendmahl halten. Dadurch wird die besondere Qualität dieses Bechers der aus ihm trinkenden Gemeinschaft zu eigen. Augustin zu Joh. 15, 3: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tanquam visibile verbum (Edwards). Vrgl. Mark. 8, 7. Luc. 9, 16. 1. Sam. 9, 13. Der Wortsinn von εὐλογ. ist mit dem von εὐχαριστ. (Erasm., Zwingli, Melanth., Beza: „quod cum gratiarum actione sumimus") sachlich gleich, da das Gebet ein Dankgebet war nach dem Vorgange Christi 11, 24 f. Ueber den Unterschied beider Worte vrgl. jedoch z. 14, 16. — οὐχὶ κοιν. τ. αἵμ. τ. X. ἐστι) Treffend Grot. (nach Melanth.: „κοινωνίαν vocat id, per quod fit ipsa communio". Der Kelch, d. i. dessen

---

hältnissen des gottesdienstlichen Gemeindelebens, jeder christliche Mann. Zur Zeit Justin's (s. Apol. 1, 65) stand es dem προεστώς zu, aber so, dass der Vorsteher als in Vertretung der Gemeinde und in Gemeinschaft mit derselben handelnd gedacht ist. S. Ritschl altkathol. K. S. 365 f. Die Plurale an u. St. sind aus dem christlichen Gemeinschaftsbewusstsein gesagt, wobei es keinen Unterschied macht, wer in den einzelnen Fällen das administrirende Organ der Gemeinschaft ist.

Inhalt, insofern er gesegnet, dargereicht und getrunken wird, ist das Mittel dieses Theilhabens, das die Gemeinschaft bewirkt, es vollzieht sich in seinem Genuss *). Vrgl. 1, 30. Joh. 11, 25. 17, 3. Rodatz in Rudelb. Zeitschr. 1844. 1. S. 131. Fritzsche ad Rom. II. S. 13. Daher der Sinn: Wird nicht mittelst des Genusses des Kelches Gemeinschaft mit dem

---

*) Darauf kommt doch auch im Wesentlichen Hofm. hinaus, obwohl er auszuweichen sucht, κοινωνία „Thatbestand gemeinsamer (?) Theilhaberschaft" fassend und dann urtheilend, der Ap. habe ein Essen des Brods und Trinken des Weines im Sinn, welches mittelst dieses leiblichen Vorgangs und ohne dass es möglich sei, bloss Brod zu essen und Wein zu trinken, des Leibes und Blutes Christi mittheilhaftig mache. Wegen κοινωνία im angenommenen Sinne beruft sich Hofm. unzutreffend auf 1, 9. 2. Kor. 13, 13. 1. Joh. 1, 3. Die gemeinsame Theilhaberschaft wäre συγκοινωνία; vrgl. συγκοινωνός 9, 23. Rom. 11, 17. Phil. 1, 7. In anderer Tendenz führt Holsten diese Ansicht aus. Er erblickt in der ganzen Aussage ausschliesslich den unmittelbaren Ausdruck der „Anschauung einer Mittheilnehmerschaft der Gesammten" am Blute und Leibe Christi, lehnt es dagegen ab, dass darin zugleich ein „Theilhaben" des einzelnen am Blute und Leibe Christi, „eine reale Lebensgemeinschaft und Lebenseinheit des einzelnen mit Christus" vorgestellt sei. Dies geschehe erst im Johannesevangelium (vrgl. gegen letztere Behauptung die Anm. zu V. 2 und H. Schultz, die Lehre v. h. Abendmahle, Gotha 1886. S. 137 f.). Holsten construirt damit einen Gegensatz, welcher in das Gebiet der Abstraktionen gehört. Mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit besteht er zu diesem Behufe auf der Nothwendigkeit einer strengen Unterscheidung von κοινωνεῖν und μετέχειν, welche jedoch weder durch den Zusammenhang noch durch den Sprachgebrauch ausreichend gestützt ist. Nicht durch den Zusammenhang; denn die κοινωνία V. 16 wird durch die Wendung ἐκ τοῦ ἑνὸς σώμ. μετέχειν erklärt. Wenn ferner κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων nach H. bedeuten soll: „mit den Dämonenverehrern verbundene Glieder einer durch die Dämonen (durch das Dämonon geopferte Fleisch) vermittelten Genossenschaft", so zeigt der Zusatz „Verehrern" und die Parenthese, dass diese Erklärung nicht aus den Worten des Apostels entspringt. Was aber den Sprachgebrauch anlangt, so beweisen die von mir in m. Comm. herangezogenen Stellen aus Xenophon trotz Holstens Widerspruch den Ungrund entgegengesetzter Bestimmung des Sinns von κοινωνεῖν und μετέχειν. Folgendes sei zum Beleg hervorgehoben: κοινωνός heisst entweder particeps (οἴκου, Oec. 7, 11. τοῦ σώματος vom Gatten als Genosse der Gattin 3, 5) oder socius rei gerendae, wo es mit dem Genit. der Sache (τῶν πραγμάτων, πολέμου) verbunden werden kann. κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων ist daher in ersterem Sinne zu nehmen. Wenn ferner Xen. Hell. 6, 5. § 1: τῆς εἰρήνης μετέχειν ἣν βασιλεὺς κατέπεμψεν in § 2 ersetzt wird durch ἐμμένειν ταῖς σπονδαῖς etc., während § 4 κοινωνεῖν τοῦ Ἀρκαδικοῦ synonym steht, so erhellt, dass sowohl der Begriff das Theilhabens als auch der Begriff des Verbundenseins zur Genossenschaft in κοινωνεῖν liegt, ein Gegensatz zwischen beiden Begriffsmomenten also nicht beabsichtigt ist.

Blute Christi hergestellt*)? ἐστί heisst nie etwas anderes als: est (nie: significat); es ist die Copula des Seins, ob aber des wirklichen oder des symbolischen (oder allegorischen), entscheidet lediglich der Context. Hier nothwendig im ersteren Sinne (gegen Billr.); denn das blosse Bedeuten einer Theilhabung würde für den Satz, dass das Götzenopferessen Götzendienst sei, gar nichts beweisen, und wie daher V. 18 nicht die Bedeutung, sondern das Stattfinden des Betheiligtseins ausgesprochen wird (vrgl. V. 20), so nothwendig auch hier. Was für eine Antheilhabung es aber sei, gehörte nicht hieher, weil es dem Ap. hier bloss auf die κοινωνία an sich, nicht auf ihre Natur ankam, welche bei den verschiedenen Analogis verschieden war (V. 18. 20). Aus u. St. kann daher nicht ermittelt werden, ob er eine irgendwie reelle, wohl gar materielle, oder aber eine innerliche, im Glaubensbewusstsein vor sich gehende Verbindung des Essenden und Trinkenden mit dem Leibe und Blute**) Christi im Abendmahl gedacht habe, welche in dem geistigen Contacte beruht, vermöge dessen der die Elemente Geniessende sich bewusst ist, in diesem Genusse mit dem Leibe und Blute der Versöhnung den Verband heilskräftiger Zueignung zu haben. Wohl aber erhellt aus 11, 24. 25, dass P. keine andere als die letztere verstehen konnte, weil bei der Einsetzung des Mahls der Leib Christi noch nicht getödtet war und sein Blut noch in seinen Adern floss***). S. ausserdem z. Matth. 26, 26. Ist ferner der verklärte Zustand seiner Leiblichkeit, d. i. das σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ (Phil. 3, 21), erst mit seiner Erhöhung

---

*) Dass κοινωνία hier weder Mittheilung, Darreichung sei (Luther al.), was es niemals im N. T. heisst (s. z. Rom. 15, 26), nicht consortium, societas (Erasm.: „quod pariter sanguine Christi sumus redemti", vrgl. Zwingli), erhellt aus V. 18. 20. 21. S. auch die vorherige Anmerkung.

**) Dass übrigens das αἷμα Christi das Blut, nicht, wie noch D. Schulz will, den blutigen Tod Christi bezeichne (was es an sich betrachtet, zwar nicht heissen, aber bedeuten könnte, Fritzsche ad Rom. I. S. 274. Kahnis Abendm. S. 60 f.), erhellt schon aus dem correlaten σῶμα.

***) Die Beschuldigung, dass eine ideale Verbindung mit dem wirklichen getödteten Leibe und vergossenen Blute ein logischer Widerspruch sei (Rodatz), übersieht, dass der inneren Aneignung auch das materielle Gebiet nicht entzogen ist. Die geistliche Gemeinschaft kann sich auf ein materielles Object beziehen, ohne eine symbolische Vermittelung auszuschliessen, in welcher „signatum non cum signo sed nobiscum unitur" (Vossius de bapt. S. 11). Vrgl. Kahnis Dogmat. I. 621; „Brod und Wein nicht ein blosses Symbol, sondern ein Zeichen, welches zugleich Medium ist"; s. auch III. S. 489. Dahin deutet auch die verhängnissvolle Aenderung der lateinischen Confess. Aug. a. 10 von 1540.

eingetreten, muss aber gleichwohl das erste Abendmahl, von Jesu selbst gereicht, das ganze specifische Wesen der heiligen Stiftung getragen haben, welches sich eben auf den zu kreuzigenden Leib und auf das zu vergiessende Blut bezieht, so kann auch nicht das verklärte *) σῶμα und αἷμα, welches unter Vermittelung des Brodes und Weines bei der Stiftung gereicht und genossen worden sei, von P. gedacht sein. Anderenfalls wird man dazu fortgedrängt, dem Ap. im Widerspruch mit der Geschichte der Einsetzung, im Gegensatze zu sonstigen Aeusserungen (15, 50), die abenteuerliche Vorstellung beizumessen, dass Jesus bereits beim letzten Mahle seinen pneumatischen Leib zur Mittheilung verfügbar gehabt (Olsh., Hofm.) oder dass eine momentane Verklärung, wie auf dem Berge, im Zeitpunkte der Abendmahlsstiftung stattgefunden habe, wie vormals Kahnis urtheilte; doch s. jetzt dessen Dogmat. I. S. 622. Entweder also ist dem Ap. die κοινωνία des Leibes und Blutes vor der Verklärung Christi eine andere gewesen als nachher, oder sie ist ihm vorher und nachher nicht eine physische, sondern die innere geistliche, durch den Genuss des Symbols dem inwendigen Menschen als Aneignung des vermöge seines Leibes und Blutes vollbrachten Sühnwerks und somit als reale Lebensgemeinschaft vermittelte, wie er sie als bei der Stiftung vollzogen nicht anders denken konnte. Vrgl. Godet. Keim in den Jahrb. für D. Theol. 1859. S. 90. Weiss neutest. Theol. S. 340 f. Der Einwand gegen diese subjectiv im frommen Gefühl dem Gläubigen bewusste und objectiv durch die Stiftung selbst göttlich gesetzte κοινωνία: der Ausdruck κοινωνία τοῦ σώμ. — τοῦ αἵμ. sage jedenfalls ein Ineinander

*) Rück. Abendm. S. 224 f. hat in seiner „grossartigen Offenheit" in den Aussagen des Ap. den Uebergang zur mystisch-magischen Auffassung des Sakramentes gesehen. P. habe Leib und Blut im Abendmahl als verklärt gedacht; in Kraft der Weihe nehme der Geniessende an dem verklärten Blute Theil u. s. w. Dabei folgert Rückert aber zu viel aus πνευματικόν, welches weder V. 3 noch sonstwo im N. T. der Gegensatz des Stofflichen ist, sondern der Gegensatz des Natürlichen (auch 1. Petr. 2, 5), und das πνεῦμα, auf welches sich πνευματικός bezieht, ist (ausser Eph. 6, 13, wo von der widergöttlichen Geisterwelt die Rede ist) das göttliche πνεῦμα. Bei Gaben, welche πνευματικά sind, ist dieses πνεῦμα immer das Bewirkende; es war dieses bei der Manna- und Wasserspendung in der Wüste, und ist es auch beim Brod- und Weinempfang im Abendmahl, insofern sich in diesem βρῶμα und πόμα die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi vollzieht. Hätte Rückert Recht, so folgte für 10, 20. 25, dass der Genuss von Götzenopferfleisch auch ausserhalb der Opfermahlzeit mit den Dämonen in Verbindung brächte. Vrgl. H. Schultz a. a. O. S. 134.

des Leibes Christi und des Brodes aus (nach der lutherischen Synekdoche; vrgl. Hofm. S. 219), behauptet zu viel und beweist deshalb nichts, da auch die mittelst des Genusses des Symbols sich vollziehende Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut dem Begriffe der Gemeinschaft entspricht, und dies um so mehr, weil dabei das Essen und Trinken der Elemente wesentlich das specifische Medium der tief innerlichen wirklichen und lebendigen κοινωνία ist, daher auch der „calix communionis" nicht etwa eine figurata loquutio sein kann. Letzteres gegen Calvin, welcher zwar darauf dringt, dass „non tollatur figurae veritas" und auch die Sache selbst da sei, nämlich dass „non minus sanguinis communionem anima percipiat, quam ore vinum bibimus", jedoch die κοινωνία des Blutes Christi dahin ausdeutet: „dum simul omnes nos in corpus suum inserit, ut vivat in nobis et nos in ipso". — ὃν κλῶμεν) Dass auch das Brod durch ein Dankgebet eingesegnet wird, brauchte hier, nachdem bereits der Kelch als geweiheter Abendmahlskelch sehr geflissentlich bezeichnet war, nicht wiederholt zu werden. Dafür bereichert P. seine Darstellung durch Erwähnung des anderweitigen wesentlichen symbolischen Verfahrens mit dem Brode; vrgl. 11, 24. Dass aber das Brechen die Weihe selbst gewesen (Rück.), ist nach dem Stiftungsberichte nicht anzunehmen. — τοῦ σώματος τ. X.) im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne, wie Stroth, Rosenm., Schulthess u. M.: „declaramus nos esse membra corporis Christi, i. e. societatis Christianae"; vrgl. auch Baur neut. Theol. S. 201. Holsten. Dagegen ist das erste Glied, für welches (gegen Zwingli) *) der Stiftungssinn des Abendmahls eine solche Ausdeutung verbietet, welche auch durch V. 17 nicht gerechtfertigt wird; denn

V. 17 erläutert den Satz, dass das Brod Gemeinschaft des Leibes Christi sei. Nach Meyer: „Denn ein Brod ist es, ein Leib sind wir, die vielen", d. h. denn dadurch, dass ein

*) Zwingli in d. Respons. ad Bugenh. erklärt: „Poculum gratiarum actionis, quo gratias agimus, quid quaeso, aliud est quam nos ipsi? Nos enim quid aliud sumus nisi ipsa communio, ipse coetus et populus, consortium et sodalitas sanguinis Christi? h. e. ille ipse populus, qui sanguine Christi ablutus est". Mit Recht bemerkt Rück., dass Zwingli hier den evangelischen Boden ganz verloren habe. Aber auch Calvin entfernt sich von der Schrift, insofern bei ihm alles auf den geistlichen Genuss des verklärten Leibes, d. i. auf den Empfang der von diesem ausströmenden Lebenskraft, hinausläuft, während doch die Einsetzungsworte nur mit dem zur Versöhnung zu kreuzigenden Leib und dessen Gemeinschaft zu thun haben.

Brod im Abendmahl gegessen wird, bilden wir Christen, obgleich wir viele Individuen sind, zusammen einen (ethischen) Leib. Diese Einigung zu einem Leibe durch den Genuss des einen Brodes könnte nicht sein, wenn dieses Brod nicht κοινωνία des einen Leibes, das die vielen zu dieser Einheit Constituirende ist. Der Beweis geht ab effectu, welchen der Genuss des einen Brodes an und für sich nicht haben könnte, ad causam, welche nur darin liegen kann, dass dieses Brod das Theilhaben am Leibe Christi vermittelt. Dagegen spricht jedoch das fehlende ἔστι, welches um so weniger fehlen dürfte, als im Folgenden ἐσμέν steht (Godet). Zwingli, Mosh., Ewald, Holsten coordiniren die beiden Glieder: „Ein Leib, ein Brod wir sind, die vielen". Dagegen entscheidet οἱ γὰρ πάντες, welches eine andere Vorstellung verräth, indem es, das in εἷς ἄρτος liegende Moment wiederholend, dadurch zeigt, εἷς ἄρτος sei vom wirklichen Brode gesagt. Daher ist es besser, ὅτι (vrgl. 12, 15 f. Gal. 4, 6) als einen Vordersatz einführend, und ἓν σ. etc. als Nachsatz zu nehmen: „Weil es ein Brod ist, sind wir viele ein Leib" (Bengel, Rückert, Kahnis, Maier, Hofm., Godet nach Vulg., Castal., Calvin, Beza). Meyer sagt dagegen: So höbe entweder eine weitere Ausführung über das Brod an (Hofm.), die jedoch keineswegs folgt; oder aber dieser ganze Gedanke wäre nur parenthetisch, indem aus dem Vorigen beiläufig eine praktische Folge gezogen würde. Rodatz hat diesen Einwurf erledigt, indem er in den Worten nicht einen beiläufigen Nebengedanken, sondern ein wesentlich neues Moment der Rede findet, und zwar so, dass bei ἓν σῶμα hinzuzudenken sei: „Mit Christus dem Haupte" (vrgl. auch v. Hengel Annot. S. 167 f.), worin der Fortschritt des Gedankenganges liegt. Diese Ergänzung ist, wie Meyers Erklärung zeigt, der ja auch den Grund der Einigung zu einem Leibe in der Qualität des Brodes als der κοινωνία τ. σώμ. Χρ. findet, keine Eintragung, sondern ergiebt sich unmittelbar aus dem Zusammenhange. Vrgl. 6, 16. 12, 27. Nur darin ist auch Rodatz zu corrigiren, dass er es verkennt, wie es sich hier nur um eine weitere Klarlegung des Wesens der V. 16 geschilderten Gemeinschaft handele, aus der die religiöse Unmöglichkeit, an fremdartigen Culthandlungen sich mitthätig zu betheiligen, folgt. — οἱ πολλοί) dem ἓν σῶμα correlat (vrgl. 5, 15. 19): die vielen, welche zu den Abendmahlsgenossen gehören, die Christenmenge. Die nämlichen, aber nach dem Gesichtspunkte ihrer Gesammtheit, nicht wieder ihrer Vielheit, sind οἱ πάντες, die sämmtlichen; vrgl. Rom. 5, 15. 18. Die Einheit des Brodes ist nicht numerisch zu

fassen (Grot., welcher deshalb dessen Grösse hervorhebt), sondern qualitativ, als ein und dasselbe Abendmahlsbrod. Das Moment, dass das Brod aus vielen Körnern zur Einheit geworden sei, ist im Zusammenhange fremdartig, obwohl schon von Chrys., Augustin., Erasm., Calov. u. M. geltend gemacht. — ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχ. wird erklärt, als ob ἐκ nicht stände: „dieweil wir alle eines Brodes theilhaftig sind" (Luth.). Sprachwidrig, da μετέχειν mit Genit. (V. 21. 9, 12) oder Accus. (Bernhardy S. 149), nie aber mit ἐκ verbunden wird, die Annahme aber, dass P. bei ἐκ an das Verbum ἐσθίειν gedacht habe (11, 28), ganz willkürlich ist. Sprachlich richtig ist zu fassen: „denn wir alle haben von dem einen Brode Antheil", so dass nach bekanntem Gebrauch (Buttm. S. 138) vor ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου die unbestimmte Theilbezeichnung τί oder τινός zur Analyse hineinzudenken ist. Der Artikel vor ἑνός ist zurückweisend.

V. 18. Ein anderes Analogon zum Beweise dafür, dass die Theilnahme an den Opfermahlen Götzendienst sei. — κατὰ σάρκα) ohne Band des Artikels, weil Ἰσρ. κατὰ σάρκα als ein Begriff gedacht ist. Vrgl. z. Rom. 9, 3. Israel nach rein menschlicher Wesenheit sind die geborenen Israeliten, die Juden, zum Unterschiede von Ἰσρ. κατὰ πνεῦμα (Rom. 2, 28 f. Gal. 4, 29 vrgl. Gal. 6, 16), welches die Christen vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo, dem verheissenen σπέρμα Abraham's, sind; κατὰ σάρκα zuzusetzen, war dem Apostel sehr natürlich, da er eben der Christen heiliges Mahl besprochen hatte. — Ueber die jüdischen Opfermahlzeiten s. Michael. Mos. R. II. S. 282. 346 f. IV. § 189. Heinrici S 276 f. — κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστ.) Dies ist der theokratische Verband der Theilhabung, in welchem derjenige mit dem Opferaltar steht, welcher von dem dem Altar zugehörigen Opfer als solchem isst. Der Israelit, welcher das Opferfleisch als solches zu essen verweigerte, würde damit thatsächlich zu erkennen geben, er habe nichts mit dem Altar gemein, sondern befinde sich ausser theokratischem Connex mit selbigem. Der Essende hingegen bethätigt durch sein Essen eines Theils des übrigen auf dem Altare geopferten Fleisches die religiöse Betheiligung, in welcher er zum Altar steht. Die Frage aber, warum Paulus nicht θεοῦ statt θυσιαστ. geschrieben habe, erledigt sich nicht durch die Behauptung, er habe das κοιν. τοῦ θεοῦ εἰσι dem Ἰσρ. κ. σάρκα nicht zuschreiben können (Rückert Abendm. S. 217. u. Neand.; vrgl. dagegen Rom. 9, 4 f. 11, 1), oder er habe dem Opferdienst nicht wohl eine so hohe Wirkung beilegen

können (de Wette), sondern: die κοινωνία θεοῦ wäre hier eine viel zu entfernte Vorstellung gewesen; denn in dieser Gemeinschaft stand der Jude schon nationell als Angehöriger des Gottesvolks überhaupt, auch abgesehen vom Opferessen: durch letzteres bethätigte er die engere und specifisch cultische Beziehung, in welcher er zu Gott stand, nämlich die ganz besonders heilige (Ex. 20, 21 f.) κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου. Die hier bezeichnete Theilnahme war zugleich ein Bekenntniss. Ungehörig daher viele, auch Rück.: Paulus lasse hier die Folgerung offen: „und daher auch mit Gott"; Rodatz aber: der Altar sei statt des Opfers genannt.

V. 19. 20. Durch die beiden Analoga V. 16—18 hat nun Paulus seine obige Warnung vor den Opfermahlen als Warnung vor dem Götzendienst (V. 14) gerechtfertigt. Aber aus dem zuletzt aufgestellten Beispiele des jüdischen Opferessens konnte leicht die Folge gezogen werden: „Mithin erklärst du Götzenopfer und Idol für dasjenige, als was sie den Heiden gelten?" Denn indem der Ap. die κοινωνία des jüdischen θυσιαστήριον, und zwar als eines Analogons der heidnischen θυσιαστήρια anführte, schien er damit auch die κοινωνία der letzteren, und sonach auch die göttliche Wirklichkeit der dadurch verehrten Idole anzuerkennen. Daher stellt er sich fragend die mögliche falsche Consequenz V. 19 selbst, und vernichtet sie dann V. 20 durch Anführung des ganz anderen, was vielmehr wirklich aus V. 18 sich ergebe. Die Folgerung ist nämlich nur aus V. 18, nicht aus V. 16—18 (de Wette, Osiand., Hofm.), wie V. 20 (θύουσιν, dem θυσιαστηρίου V. 18 correlat) lehrt. — τί οὖν φημί) „was behaupte ich demnach?" nämlich in Consequenz von V. 18. Vrgl. z. dieser die Aufmerksamkeit aufregenden Fragform der Rede Dissen ad Dem. de cor. S. 347. Krüger Anab. 1, 4, 14. — τί ἐστιν) etwas ist, d. i. Realität hat, nämlich das εἰδωλόθυτον, so dass es wirklich Fleisch ist, welches einem Gotte, wie die Heiden denken, geweiht ist, — und als εἴδωλον, so dass es wirklich ein der heidnischen Vorstellung entsprechendes göttliches Wesen ist, wie z. B. Jupiter als ein Wesen vorhanden wäre, welches die ihm von den Heiden beigelegten Merkmale wirklich hätte. Die Accentuation τι ἔστιν (Billr., Tisch., vrgl. Ewald) würde den Sinn geben: dass irgend ein Götzenopfer (und: irgend ein Götze) existirt, nämlich in der Eigenschaft als Götzenopfer und als Idol. Mit 8, 4 vereinigen sich beide Fassungen (s. z. d. St.), aber bei der zweiten wäre das τί entbehrlich, während es bei der ersten, welche nach d. Vulg. die gewöhnliche ist, Bedeutsamkeit hat, was

ihr den Vorzug giebt. Doch ist in das τί nicht eine Prägnanz wie 3, 7 (von Einfluss und Wirkung) hineinzulegen, wie Hofm. thut, sondern es ist das einfache aliquid, der Gegensatz des nicht Realen, des non ens. — ἀλλ᾽) bezieht sich auf den negativen Sinn der vorherigen Frage. Daher: „Nein, ich behaupte im Gegentheil". S. Hartung Partikell. II. S. 37. Bäuml. S. 10 f. — ἃ θύουσιν) Das Subject versteht sich von selbst: die Opfernden (die Heiden, welche opfern). Kühner II. S. 30 f. — Die Behauptung aber, dass die heidnischen Opfer Dämonen dargebracht werden und nicht einem wirklichen Gotte (θεῷ), folgt (οὖν V. 19) aus der Gemeinschaft, in welcher der opferessende Jude mit dem Opferaltar steht, insofern anerkannter Massen nur das jüdische θυσιαστήριον und sein Opfer einem wirklichen Gotte gehört, mithin die heidnischen θυσιαστήρια und ihre Opfer nicht auf einen Gott, sondern nur auf widergöttliche Wesen, d. i. Dämonen sich beziehen können. — δαιμονίοις) von δαίειν — bei den Hellenen das Synonymon für θεῖον — heisst hier nicht: Götzen, falschen, eingebildeten Göttern (Mosh., Valck., Neand. al.), was dem ständigen Sprachgebrauche der LXX. und des N. T. entgegen ist*), auch einen zum Zusammenhange ganz ungehörigen Gedanken ergeben würde; denn auf die Verbindung mit einer widerchristlichen Realität hinzuweisen, kam es dem Apostel an. Es heisst, wie immer im N. T., Dämonen, diabolische Geister. Dass nämlich die heidnischen Culte quoad eventum (nicht quoad intentionem), Teufeln dargebracht würden, war in nothwendiger Folgerichtigkeit des reinen Monotheismus und seines Gegensatzes die allgemeine Anschauung der späteren Juden. S. schon LXX. Deut. 32, 17. Ps. 106, 37, von welcher Stelle Paulus hier eine Erinnerung giebt, Ps. 95, 5. Baruch. 4, 7. Tob. 3, 8. 6, 14 und die Rabbinen b. Eisenmeng. entdeckt. Judent. I. S. 805 f. 816 f. So sind auch nach Paulus die Realitäten der heidnischen Göttervorstellungen Dämonen, was wesentlich mit der christlichen Idee zusammenhängt, das Heidentum sei das Reich des Teufels; denn nach dieser Idee können die verschiedenen Einzelwesen, welche von den Heiden für Götter gehalten werden, nichts anderes sein, als teuflische Geister, deren Gesammtheit das ganze Reichsheer des ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Eph. 2, 2. 6, 12), welcher selbst der ἀρχηγός ist,

*) Vrgl. Näheres b. Heinrici S. 278. 292. Edwards. Act. 17, 18 ist ein Ausspruch der Hellenen nach ihrem Gebrauche des Worts; Apoc. 9, 20 aber sind auch Dämonen zu verstehen.

ausmacht*). Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 259. Nach Paulus ist auch die alte Kirche dieser Idee treu geblieben, wenn sie auch den Unterschied, den P. zwischen Idol und Dämon macht, verwischte. S. Grot. z. u. St. Usteri Lehrbegr. S. 421 f. Ueber das Verhältniss der Aussage zu Rom. 1, 25 s. Edwards. Mit Unrecht hat daher Rückert (nach Grot.) die Vorstellung so geändert: nach Paulus hätten die Dämonen den Heiden „weiss gemacht", dass es Götter gebe, denen man opfern müsse, um unter ihrem Namen selbst göttliche Verehrung und Opfer zu erhalten, und insofern wären die Opfer der Heiden den Dämonen geopfert. Von dieser Umdeutung des unmittelbaren Dativverhältnisses hätte schon LXX. Deut. 32, 17. Ps. 95, 5 abrathen sollen. — *οὐ θέλω δέ* etc.) macht Meyer noch von *ὅτι* abhängig: „dass ich aber nicht will". Die Satzform jedoch spricht ebenso wie der grössere Nachdruck der Rede für die unabhängige Fassung. Das *κοινωνούς* weist auf *κοινων.* V. 18 zurück; in *τῶν δαιμ.* bezeichnet der Artik. diese Classe von Wesen.

V. 21. Begründung des vorherigen *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς* etc. — *οὐ δύνασθε*) von der sittlichen Unmöglichkeit. „Nihil convenit inter Christum et impios daemones; utrisque serviri simul non potest nisi cum insigni contumelia Christi", Erasm. Paraphr. Vrgl. 2. Kor. 6, 15. — *ποτήριον κυρίου*) einen auf den Herrn bezüglichen, d. i. (nach V. 16) mit Christo in Gemeinschaft setzenden Becher. Analog: *ποτήριον δαιμονίων*; letzteres war nach V. 20 quoad eventum der Kelch, aus welchem zum Opfermahle getrunken wurde, insofern das ganze Mahl, und also auch der Wein dabei, auch abgesehen von der Libation (an welche Grot., Munthe, Michael, de Wette u. M. denken), die Geniessenden zu *κοινωνοῖς τῶν δαιμον.* machte. — *τραπέζης κυρίου*) geht auf das ganze *κυριακὸν δεῖπνον* 11, 20. Beispiele zu *μετέχειν* mit *τραπέζης* und ähnlichen Ausdrücken s. b. Loesner Obss. S. 288.

V. 22. „Oder reizen wir den Herrn zum Eifer?" indem wir die Gemeinschaft mit ihm auf das Spiel setzen. Es

---

*) Mosh. wendet ein, bei diesem Glauben hätte Paulus das Opferfleisch für schlechthin unrein erklären müssen. Allein durch die Opferbestimmung hatte es ja keinen character indelebilis erlangt; ward es nicht in der Qualität als Opferfleisch genossen, so hatte es auch seine dämonische Beziehung verloren und war gewöhnliches Fleisch geworden, so wie auch jüdisches Opferfleisch nur für den, der es als solches ass, die Opferweihe behielt.

handelt sich nicht um die Eifersucht Christi gegen die Dämonen (Meyer), sondern um seinen Eifer für die Bewahrung seines Eigentums. Hesych.: *παραζηλοῦν· παροξύνειν.* Der Zusammenhang ist: „Ihr könnet nicht u. s. w. V. 21, es wäre denn, dass wir Christen Leute wären, deren Geschäft es ist, Christum herauszufordern". Daher der Indicat., welcher nicht mit Luther u. V., auch Rückert, Holsten deliberativ zu fassen ist (oder wollen wir den Herrn in Eifer bringen?), sondern: wir gehen damit um, befassen uns damit. Vrgl. Bernhardy Syntax. S. 370. *τὸν κύριον* aber ist nicht wegen der hier allerdings stattfindenden Anspielung auf Deut. 32, 21 auf Gott zu beziehen (so gewöhnlich, auch Pott, Billr., Rück., Olsh., Ewald), sondern (so de Wette u. Hofm.) wegen V. 21 auf Christum. — *μὴ ἰσχυρ.* etc.) „doch nicht stärker als er sind wir?" d. i. wir sind doch nicht Leute, denen seine Stärke, welche er zur Vollstreckung jenes Eifers gegen uns gebrauchen würde, nichts anhaben kann? Vrgl. Hiob. 37, 23. Richtig bemerkt schon Chrys. die Deductio ad absurdum, mit welcher Paulus diesen Theil seiner Polemik gegen das Opferessen schliesse.

V. 23—11, 1*). Die Verhaltungsregeln für die Aufgeklärten. Dass P. an sie und nicht an die Befangenen sich richtet, beweist die Mahnung V. 23—11, 1. P. erörtert, inwiefern bei diesem Gegenstande, dessen religiöse Tragweite er vorher erläutert hat, der Grundsatz der christlichen Freiheit in adiaphoris eingewendet werden dürfe, kehrt also abschliessend zu den Fragen zurück, von denen die ganze Verhandlung ausgegangen war. Er beleuchtet sie von ihrer ethischen Seite, indem er, das neue Stück ohne anknüpfende Partikel einführend (Buttm. S. 345), zuerst das Princip der christlichen Freiheit nach ihrer Bedingtheit durch die Liebe

---

*) Zur Textkritik: V. 23. Nach *πάντα* hat text rec. *μοι*, gegen entscheidende Zeugen. Aus 6, 12. — V. 24. Nach *ἑτέρου* hat text. rec. *ἕκαστος*, gegen entscheidende Zeugen. Ergänzung, vielleicht in Erinnerung an Phil. 2, 4. — V. 27. *δέ*) fehlt bei ℵABD*FG u. einigen Minusk. Copt. Vulg. Antioch. Chrys. Aug. Ambrosiast. Pel. al. und ist mit Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort als Verbindungszusatz zu streichen. — V. 28. *ἱερόθυτον*) Gebilligt v. Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Text. rec. u. Scholz haben *εἰδωλόθυτον* gegen ℵABH Sahid. u. die mittelbaren Zeugen b. Tisch. Das dem Christen gangbare Wort (von Reiche vertheidigt) ward beigeschrieben und aufgenommen. — Nach *συνείδησιν* hat text. rec. *τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ κ. τὸ πλήρωμα αὐτῆς.* Beigeschriebene und eingekommene Wiederholung von V. 26, von entscheidenden Zeugen verurtheilt, wie auch *δέ* im text. rec. nach *εἰ* V. 30.

wieder aufnimmt (6, 12) und an die Spitze stellt. Sodann V. 24 giebt er die aus dieser Bedingtheit erwachsende allgemeine Maxime und V. 25 f. die besonderen auf das Opferfleischessen sich beziehenden Vorschriften. — *οἰκοδομεῖ*) fördert das christliche Leben der Mitbrüder 8, 1. Vrgl. z. Rom. 14, 19. Das Gegentheil s. Rom. 14, 13. 15. 20. — Ueber *συμφέρει* s. z. 6, 12.

V. 24. „Niemand trachte seinem eigenen Interesse Genüge zu leisten, sondern" u. s. w. Vrgl. V. 33. Das Ideale im absoluten Ausdruck dieser Vorschrift (anders Phil. 2, 4) ist nicht durch Ergänzung von *μόνον* und *καί* (Grot. u. M.) zu verletzen. S. vielmehr Rom. 15, 1 f. Nicht einmal die Einschränkung auf die vorliegende Opfermahlsfrage (Pott) oder überhaupt auf die Adiaphora (Billr., de Wette, Osiand.) ist berechtigt, da die besondere Pflicht des *οἰκοδομεῖν* dieser ganz allgemeinen Vorschrift subsumirt ist, deren Anwendung auf den fraglichen Gegenstand erst im Folgenden kommen soll. — Nach *ἀλλά* ist aus dem vorhergegangenen *μηδείς: ἕκαστος* zu denken. S. Bernhardy S. 458. Stallb. ad Plat. Symp. S. 192 E. Rep. S. 366 C. Buttm. S. 336.

V. 25. Ueber *μάκελλον*, Schlachthaus, Fleischmarkt (Varro de ling. lat. 4. S. 35. Dio Cass. 61, 18), s. Kypke II. S. 219. H. Nissen, Pompeji S. 275 f. 285. Joh. Sibranda, diss. phil. de Macello et vera interpretatione 1. Kor. 10, 25. Franecker 1698. Plut. Mor. S. 752 C: *μακελεῖα*. Es ist auch in's Rabbinische übergegangen. S. Drus. u. Wetstein. — *μηδὲν ἀνακρ.*) nichts untersuchend (Vulg.: interrogantes; nicht verdammend, wie Grot., Ewald u. a. gegen die Wortbedeutung fassen), d. i. keines der feil gebotenen Fleischstücke einer Erforschung unterziehend, ob es Opferfleisch sei oder nicht. Die schwächeren Christen fürchteten nämlich die Möglichkeit (s. z. 8, 7), auf dem Fleischmarkte Opferfleisch zu kaufen, weil sie noch nicht zu der Ansicht sich erhoben hatten, dass das auf den Markt gekommene Fleisch der Opferthiere seines Opferwesens entäussert und gewöhnliches Fleisch geworden war. Sie mochten daher oft genug beim Einkaufe ängstliche Erkundigung, ob's Opferfleisch sei oder nicht, vornehmen. Die Starken thaten dies nicht; das billigt P. und schreibt selbst es vor. — *διὰ τὴν συνείδησιν*) kann entweder auf *μηδὲν ἀνακρίνοντες*, als auf die geforderte Modalität des *πᾶν ἐσθίειν*, bezogen werden: esset alles ohne Untersuchung, damit das Gewissen nicht beschweret werde, welcher Fall eintreten würde, wenn ihr erführet: es

ist Opferfleisch (so Erasm., Hofm., Holsten nach Chrys.) *), — oder aber bloss auf *ἀνακρίνοντες*: ohne etwas gewissenshalber zu untersuchen. So Castal., Calvin, Beza, Ewald (letzerer jedoch: „nichts verdammend wegen des Gewissens"), Diese zweite Art der Verbindung ist vorzuziehen, theils weil sie den einfachsten und unmittelbarsten Sinn von *διὰ τ. συνείδ.* ergiebt, theils wegen des folgenden *τοῦ γὰρ κυρίου* etc., mit welchen Worten P. zeigen will, dass hinsichtlich solcher Speisefragen keine Gewissensuntersuchung, die erst über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Essens zu entscheiden hätte, Platz greife. Er will also, dass seine Leser alles Fleisch, welches in der Fleischbank verkauft wird, geniessen sollen, ohne sich gewissenshalber in eine Untersuchung einzulassen, ob etwas Opferfleisch sei oder nicht. Das verkäufliche Fleisch soll ihnen Fleisch sein und weiter nichts: das Gewissen hat keine Untersuchung dabei zu fordern; denn des Herrn ist die Erde u. s. w. V. 20 (Meyer). Besser verstehen andere das Gewissen anderer: „es soll nicht nachgeforscht werden — —, damit nicht, wenn sich ergäbe, es wäre Opferfleisch, das Gewissen jemandes in Unruhe gerathe oder durch Theilnahme sich beflecke", Rück. So im ganzen Vatabl., Bengel, Mosh., de Wette, Maier, Holsten. Vrgl. 8, 7. 10. Denn da P. hier mit den Starken verhandelt, denen durch Vergegenwärtigung eingetretener Fälle die gebührende Rücksicht gegen die Schwachen eingeschärft werden soll, für diese selbst aber kein Gewissensfall vorliegt, so entspricht diese Beziehung den Verhältnissen. Jedoch ist der Ausdruck hier seiner Allgemeinheit nicht zu entnehmen, da P. ihn erst im Folgenden genauer bestimmt. P. hat hier die eintretenden Gewissensfälle überhaupt im Auge, sodann (V. 28. 29) sagt er, bei wem sie eintreten.

V. 26. Religiöser Grund für das eben verlangte *μηδὲν ἀνακρίνειν διὰ τ. συνείδησιν*, mit den Worten von Ps. 24, 1 (vrgl. Ps. 50, 12), welche P. zu den seinigen macht, ausgedrückt. Ist die Erde und ihre Fülle göttliches Eigentum, wie sollte, um etwas davon als Speise zu gebrauchen, erst eine gewissenshalber anzustellende Untersuchung erforderlich sein, als ob solche göttlichen Güter an sich unheilig und sündlich zum Genuss sein könnten! Vrgl. 1. Tim. 4, 4. Uebrigens dient u. St. zum Beweise, wie dem Ap. der Standpunkt des Decrets Act. 15 principiell ein überwundener ist.

*) „Vitandum enim est offendiculum, si incidat, non accersendum", setzt Erasm. in der Paraphr. gut erläuternd hinzu.

Vrgl. z. 8, 1. — Ueber πλήρωμα, id, quo res impletur, s. Fritzsche ad Rom. 11, 12. II. S. 469 f. Treffend schon Calvin: „Terra enim, si arboribus, herbis, animalibus et aliis rebus careret, esset tanquam domus — — vacua".

V. 27. Δέ) leitet zur Besprechung eines zweiten Falles über. Auch für Einladungen gilt das nämliche Princip, nur mit der Beschränkung, welche dann V. 28 bringt. Beachte die nachdrücklich gesperrte Stellung des καλεῖ, dem vorher besprochenen τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμ. gegenüber. So markirt sich eine neue Situation, die nun zur Sprache kommen soll; vorher war der Leser auf dem Fleischmarkt; jetzt ist er Geladener eines Mahls. — Dass aber nicht die Einladung zu Opfermahlen gemeint sei, sondern zu anderen heidnischen Mahlzeiten, auf welchen aber auch Opferfleisch vorkommen konnte, erhellt aus V. 28, da bei Opferessen das ἱερόθυτόν ἐστι sich von selbst verstand. — καὶ θέλετε πορ.) „Admonet tacite, melius forte facturos, si non eant, ire tamen non prohibet", Grot.

V. 28. Ἐὰν δέ τις etc.) „Im Falle hingegen, wenn jemand" etc. Der Ap. reproducirt das Fragment eines Tischgesprächs, bei dem sowohl der Anredende wie der Angeredete nur allgemein bezeichnet sind. Es ist daher Aufgabe, die einfachste und am meisten sachgemässe Bestimmung derselben aus dem Zusammenhange zu ermitteln. Die Lage ist folgende: Bei dem Gastmahl, an dem auch Christen Theil nehmen, wird auch Opferfleisch aufgetragen. Unter der Voraussetzung, dass dem Christen der Genuss desselben verwehrt ist, wird er darauf aufmerksam gemacht. Was soll er thun? Nicht essen! in Rücksicht sowohl darauf, dass es Brüder giebt, welche daran Anstoss nehmen, als auch darauf, dass der Heide aus seinem Essen und dem Nichtessen anderer Christen verhängnissvolle Schlüsse über Glauben und Sitte der Christen ziehen musste (s. V. 32). Wer ist demnach der Angeredete? Meyer meint, nicht der Wirth (Grot., Mosh., Seml.), da τίς (V. 27) nicht wiederholt sein, δι' ἐκεῖνον — συνείδησιν aber nicht passen würde, sondern ein Mitgast, und zwar ein heidnischer (Chrys,, Theophyl, Erasm., auch de Wette und Maier, nach welchen die Sache aus Schadenfreude geschieht oder um den Christen auf die Probe zu stellen) *), nicht ein heidnischer oder christlicher (Flatt),

*) Auch Ewald sieht in dem τίς einen Heiden („als Wirth wie meistens oder auch wohl als Mitgast"), welcher offen und wohlwollend den Wink gebe, als erwarte er nicht, dass ein Christ solches Fleisch geniessen werde.

nicht ein Jude (Wetst.), sondern (Osiand,, Neand. u. M.) ein christlicher Mitgast, welcher, selbst noch in der Vorstellung des Opferfleisches befangen, den mitchristlichen Tischgenossen vor Verunreinigung warnt, und zwar ein Heidenchrist, der irgendwie vielleicht erst im Hause selbst erfahren hat, dass Opferfleisch mit aufgetragen ward. Aber auch diese Beziehung ist zu bestimmt. Mag auch ein solcher Tischgenosse gewesen sein, so ist nach 8, 10 viel wahrscheinlicher, dass er schweigend dem Aufgeklärten folgte. Auch wäre im Munde eines solchen der Ausdruck *ἱερόθυτον* befremdlich. Daher erscheint es angemessener, mit Reiche den *τις* gar nicht näher zu bestimmen, sondern ganz allgemein als einen Tischgenossen zu fassen, der „den Christen keinen Anstoss geben oder ihn davor bewahren will". S. auch Holsten. Der Nachsatz hindert daran nicht, denn dass das Essen eine Schonungslosigkeit gegen den *μηνύσας* gewesen wäre (Meyer), ist nur eine petitio principii auf Grund zweifelhafter Exegese. Zu weit geht aber Hofm., welcher annimmt, der V. 28 gesetzte Fall habe eben sowohl vorkommen können, wenn der Verkäufer den Käufer, als wenn der Einladende oder einer seiner Hausgenossen den Gast als Christen kannte. Eine derartige Unbestimmtlassung des *τις* ist deshalb irrig, weil die für den Fleischkauf gegebene Vorschrift mit V. 25 f. völlig abgethan ist und sich nicht mit auf V. 28 erstrecken kann, da V. 28 dem V. 27 eingeführten Falle der Einladung subsumirt ist, dieser Fall aber sehr bestimmt, selbst durch die Wortstellung (s. z. V. 27), von dem des Kaufs V. 25 gesondert wird. — *δι᾽ ἐκεῖνον τ. μηνύσ. κ. τ. συνείδ.*) „um jenes, der's kund gegeben, und des Gewissens willen". Nach Meyer: um ihn zu schonen und das Gewissen nicht zu verletzen. Das (*διὰ*) *τὴν συνείδησιν* sei der Refrain zur Motivirung der seit V. 25 gegebenen Regeln. Auf wessen Gewissen aber dieser Refrain hier gehe, sage P. noch nicht (er hätte sonst *αὐτοῦ* zugesetzt), sondern stelle erst wieder dieses sittliche Schlagwort ohne Näherbestimmung hin, um dann sofort V. 29 mit dem besonderen Nachdruck des Gegensatzes die hier gemeinte Sinnbeziehung auszusprechen. So liege in diesem *κ. τ. συνείδησιν* (wobei *καί* das einfache und ist) etwas Acuminöses; es stehe zuvörderst wie räthselhaft da, um V. 29 den Aufschluss zu empfangen. Das Acuminöse scheint sich aber in etwas Ueberflüssiges zu verwandeln, wenn der Ausdruck so als ein analogieloses und unbeholfenes *ἓν διὰ δυοῖν* gefasst werden müsste. Sieht man nun auf das Folgende, so erhellt, dass P. an das Gewissen dritter Personen, also schwacher Christen, denkt (de Wette); denn V. 29

ist eine Nähererklärung von *διὰ τὴν συν.* Die Einschärfung der Rücksicht auf diese ist ja die wesentliche Intention des ganzen Abschnittes. Wird daher mit Recht der *μηνύσας* in unbestimmterem Sinne genommen, so ist neben den nicht näher angegebenen verschiedenartigen Motiven, die jenen zur Andeutung veranlassten, das wichtigste und entscheidendste herausgehoben. Vrgl. Reiche S. 247. Von dem sittlichen Bewusstsein des *μηνύσας* als eines Heiden gesagt, bliebe aber *διὰ τὴν συν.* unverständlich. Denn würde man es mit Ewald von der Meinung dieses Heiden fassen, dass der Christ gewarnt nicht essen werde, widrigenfalls aber noch schlechter sein würde, als ein Jude, die Freiheit zur Zügellosigkeit machend (vrgl. Erasm., Paraphr.) *), so steht dem *συνείδησις* entgegen, das im ganzen Contexte das sich Scrupel machende christliche Bewusstsein ist. — Ueber *μηνύσας* s. z. Luk. 20, 27. — *ἱερόθυτον*) vom Opferfleisch auch Plut. Mor. S. 729 C. Das Wort ist hier gewählt statt *εἰδωλόθυτον*, als der am Tische eines heidnischen Gastfreundes selbstverständlich gangbare Ausdruck. Gewiss hat kein Corrector diese Feinheit hineingebracht (gegen de Wette und Reiche). Ueber die Gräcität des Wortes s. Lobeck ad Phryn. S. 159.

V. 29 f. Damit man nun *διὰ τ. συνείδ.* nicht missverstehe und somit den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringe, fügt er eine nachdrückliche Aufschlussgebung hinzu und begründet sie (*ἵνα τί γάρ* — V. 30). — *τὴν ἑαυτοῦ*) das selbsteigene, nämlich dessen, der gewarnt worden. — *τοῦ ἑτέρου*) des betreffenden andern, der Anstoss nimmt. — *ἵνα τί γὰρ* etc.) „Denn warum wird meine Freiheit“ u. s. w., das heisst: „denn es ist ungereimt, dass meiner Freiheit (meiner sittlichen Unabhängigkeit von solchen an sich gleichgültigen Dingen) von einem fremden Gewissen das (verwerfende) Urtheil gesprochen werde“. Dies ist der Grund, weshalb Paulus nicht das eigene Gewissen meint, zu dessen Schonung in jenem Falle V. 28 vom Essen abzustehen sei, sondern das Gewissen des anderen. Das eigene Gewissen, die sittliche Bestimmtheit des eigenen Selbstbewusstseins, bedarf solcher Rücksichtnahme nicht; denn es wird von dem Richten und Lästern nicht getroffen, weil beides grundlos ist. Nur Schonung gegen das Gewissen anderer motivirt daher

*) Besser denkt Hofmann an die „üble Meinung über das Christentum“, zu welcher zunächst der *μηνύσ.*, aber auch andere sich veranlasst sehen würden, so dass des Christen Freiheit dem Gerichte des sittlichen Bewusstseins anderer verfiele.

jene Enthaltsamkeit, nicht die Gefahr des eigenen Gewissens. Aehnlich Beng., vrgl. de Wette. Gewöhnlich (auch Rück., Olsh., Neand., Maier, Ewald, Hofm.) nimmt man nach Chrys. die Worte als Begründung der Vorschrift V. 28 in dem Sinne: „denn warum soll ich anderen Anlass zum Richten über mich und zum Lästern geben?“ oder es sei nicht abzusehen, warum man es dazu kommen lassen wolle, dass des Christen Freiheit jenem Gerichte des sittlichen Bewusstseins anderer verfalle (Hofm.). Allein abgesehen davon, dass von dem „Anlass geben“ oder „dazu kommen lassen“ nichts dasteht, ist es sehr willkürlich, das so geflissentliche *συνείδησιν — ἑτέρου* im Gange der Argumentation als etwas nur Anhangsweises aus dem Wege zu schieben; und die Verbindung des bedingten Vordersatzes mit dem im Nachsatze fragenden *τί* V. 30 macht deutlich genug, Paulus wolle das Widerspruchsvolle des Verhältnisses beider Erscheinungen ausdrücken. Vrgl. Rom. 3, 7 al. Vatabl., Schulz u. Pott finden hier und V. 30 die Einrede eines Gegners, „ad infirmitatem fratrum suorum se conformare nolentis“. Dagegen ist nicht *γάρ* (s. Fritzsche ad Matth. S. 807), aber *οὖν* V. 30. Bemerke den Unterschied von *τοῦ ἑτέρου* (alterius) und *ἄλλης* (alius, d. i. alienae), womit überhaupt jedwelches fremde Gewissen gemeint ist. — *χάριτι*) Dativ der Art und Weise: dankweise. Vrgl. Eph. 2, 5, wo es aber nach dem Contexte gnadenweise ist; s. überh. Bernhardy S. 100 f. Es geht auf das Tischgebet. Bei der Fassung „beneficio Dei“ (Beza, Grot., Heydenr., Hofm.) ist Dei ganz unbefugt eingetragen und die Parallele *εὐχαριστῶ*, dessen Begriff dem von *χάριτι* gleich ist, vernachlässigt. — Die beiden *ἐγώ* haben Nachdruck: ich für meine Person. — *μετέχω*) Das Object versteht sich von selbst: Speise und Trank. Vrgl. *ὑπὲρ οὗ*. — *εὐχαριστῶ*) „Gratiarum actio cibum omnem sanctificat, auctoritatem idolorum negat, Dei asserit. 1. Tim. 4, 3 f. Rom. 14, 6“, Beng.

V. 31—33. Die ausdrücklich vom Opferessen handelnde Belehrung ist geschlossen. Nun durch *οὖν* (welches hier aus dem Besondern das Allgemeine folgert) noch einige Ermahnungen, in denen sich die leitenden sittlichen Normen für alles rechte Christenverhalten ausdrücken; *ἀπὸ τοῦ προκειμένου ἐπὶ τὸ καθολικὸν ἐξήγαγε τὴν παραίνεσιν, ἵνα κάλλιστον ὅρον ἡμῖν δούς, τὸ τὸν θεὸν διὰ πάντων δοξάζεσθαι*, Chrys. — *ἐσθίετε* u. *πίνετε* sind ganz allgemein zu fassen, obwohl der bisher behandelte Gegenstand unwillkürlich die Ausdrücke dargeboten hat. Für *εἰ* stände nicht genauer *ἐάν*, wie Rück. meint, sondern auch hier ist *εἰ* „par-

ticula plane logica et quae simpliciter ad cogitationem refertur", Herm. ad Viger. S. 834. τι aber steht nicht für das attische ὁτιοῦν (Rück.), sondern ποιεῖτε hat den Nachdruck: sei es, dass ihr esset, oder trinket, oder etwas thut, so dass die drei Fälle sind: Essen, Trinken, Handeln. — πάντα) ganz unbeschränkt. „Magnum axioma", Beng. Das gesammte Thun des Christen soll harmonisch den einen Zweck haben: zur Ehre Gottes zu gereichen; denn alles wahrhaft christliche Verhalten und Wirken ist thatsächliche Verherrlichung Gottes. Vrgl. 6, 20. Eph. 1, 12. Phil. 1, 11. 1. Petr. 4, 11. Joh. 15, 8. Gegentheil: Rom. 2, 23.

V. 32. Ἀπρόσκοποι) unanstössig werdet (durch immer völligere Christentugend). S. z. Phil. 1, 10. — καὶ Ἰουδ. καὶ Ἕλλ. καὶ τ. ἐκκλ. τοῦ θεοῦ) d. i. für Nichtchristen und für die Christen. Jene sind zweitheilig bezeichnet, so dass nicht mit Beza die Juden- und Heidenchristen zu verstehen sind, wogegen καὶ τῇ ἐκκλ. τοῦ θεοῦ ist, da die drei καί gleiches Recht haben. Daher ist auch nicht mit Billr. der ganze Nachdruck auf τῇ ἐκκλ. τοῦ θεοῦ zu legen, obwohl dieselbe bedeutsam wie 11, 22 bezeichnet ist. Die Vorschrift ist ganz allgemein, die drei Classen, mit denen, ohne sittlichen Anstoss zu geben, verkehrt werden musste, gleichmässig aufführend.

V. 33. Πάντα πᾶσιν ἀρέσκω) S. 9, 19 f. πάντα, in jeder Hinsicht 9, 25. ἀρέσκω, zu Gefallen bin. Es bezeichnet, was von Seiten des Apostels, nämlich durch sein Bemühen, aller Knecht und allen alles zu sein (9, 19 f.) geschieht, nicht den Erfolg, als ob er wirklich allen gefiele (s. z. Gal. 1, 10); denn πᾶσιν ἀρέσκειν τὸν συμβουλεύοντα καὶ τὰ κοινὰ πράττοντα ἀδύνατον, Dem. 1481. 4. Vrgl. Rom. 15, 2. 1. Thess. 2, 4. — τῶν πολλῶν) der vielen, der Menge, ist der Einheit seiner eigenen Person entgegengesetzt. Vrgl. z. 9, 19. Rom. 5, 15, und zum Gedanken Clem. ad Kor. I, 48: ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν, καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ. — ἵνα σωθῶσι) Endzweck, weshalb er ihr Bestes suche: der messianischen Heilsrettung sollen sie theilhaftig werden. Vrgl. 9, 22. „Ex eo dijudicandum utile", Beng.

C. 11, 1 enthält die abschliessende Mahnung. „Meine Nachahmer werdet", schreibt P., weil die thatsächliche Erweisung solcher Nachahmung gar viel zu wünschen übrig liess (10, 32). Vrgl. Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 4. — κἀγώ) „wie auch ich Nachahmer geworden bin Christi". Vrgl. z. Matth. 15, 3. Christus ist das höchste Vorbild des

10, 33 bezeichneten Sinns. Phil. 2, 4 f. Rom. 15, 3. Eph. 5, 2. Matth. 20, 28.

Cap. XI.

Inhalt: 1) V. 2—16 *). Von dem guten Rechte der bestehenden Sitte, dass an den gottesdienstlichen Versammlungen der Mann unverhüllten, die Frau verhüllten Hauptes sich betheiligen **). — 2) V. 17—34. Ueber die missbräuchliche und die rechte Feier der Agapen.

V. 2. Anerkennung des bisherigen Wohlverhaltens der Gemeinde, woraus hervorgeht, dass bisher in der hier besprochenen Frage die Institutionen des Ap. noch bestehen. — *δέ*) ist nicht lediglich das zu einem neuen Gegenstande weiterführende autem (Meyer, Edwards), sondern hebt dieses besondere Lob von der unmittelbar voraufgehenden Mahnung ab: „indess" (Winer § 53, 10, 2. S. 422). Beachte auch die Paronomasie in *μιμηταί* und *μέμνησθε*. — *πάντα*) weil ihr in allen Stücken meiner eingedenk seid. Da *μέμνημαι* mit Accus., wie es sehr oft bei Griechen construirt wird, im

---

*) Zur Textkritik: V. 2. *ἀδελφοί*) fehlt bei ℵABCP Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Athan. Cyr. Bas. Chrys. Getilgt von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Es ward leicht beim Anfange eines neuen Abschnittes zugesetzt. Vrgl. 10, 1. 12, 1, wo es bei keinen Zeugen fehlt. Wäre es hier ursprünglich, so wäre zur Weglassung kein Anlass gewesen. Anders 15, 31. Rom. 15, 15. — V. 3. Der Artikel vor *Χριστός* fehlt bei ℵBDFG, ebenso fehlt *τοῦ* vor *Χριστοῦ* bei CFGKLP. — V. 5. *ἑαυτῆς*) *αὐτῆς* (Lachm., Treg., Tisch.) haben ℵACD*FGLP Minusk. Chrys. Theodoret al. Diese Bezeugung ist gegen die von *ἑαυτῆς* (BDeEK Or.) so überwiegend, dass letztere als exegetische Näherbestimmung erscheint. — V. 7. *γυνή*) *ἡ γυνή* haben ℵcABD*FGP 73. 118. Dial. Isidor. Theodoret. So Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Richtig; der Artikel ward nach dem Vorherigen und Folgenden weggelassen. — V. 11. Text. rec. hat die beiden Glieder in umgekehrter Ordnung, aber gegen entscheidende Zeugen. Die Voranstellung des Mannes schien natürlicher. — V. 14. *ἤ*) vor *πρέπον* fehlt bei entscheidenden Zeugen; getilgt von Lachm., Rück., Treg., Tisch. Zusatz, die Frage zu bezeichnen. — *αὐτὴ ἡ φύσις*) ℵABCDE*HP Minusk. Euthal. Damasc. haben *ἡ φύσις αὐτή* (so Lachm., Tisch., Westc.-Hort); die l. rec. wird von DbKL Chrys. Theod. gestützt. Tert. hat nur *ἡ φύσις* gelesen. Bei Ermangelung innerer Gründe ist das entschieden bezeugte *ἡ φ. αὐτή* vorzuziehen.

**) Eine Beziehung auf die Parteiungen ist nicht nachweisbar. Man hat sowohl die Pauliner (Neand.), als auch die Christiner (Olsh.) und die Apollonier (Räbiger) als Gegner der Verschleierung der Frauen bezeichnet.

N. T. nicht vorkommt, und da das absolute πάντα geläufig genug ist (9, 25. 10, 32), so ist Rückert's Erklärung: „ihr gedenket an alles, was von mir kommt" (16, 14), nicht ausreichend begründet. — καὶ καθώς etc.) „und weil ihr die Ueberlieferungen in der Weise, wie ich sie euch überliefert habe, festhaltet". Dies ist die thatsächliche Folge des Vorherigen. παραδόσεις können sich sowohl auf Lehre als auf Gebräuche und Zucht beziehen (vrgl. Gal. 1, 14. Kol. 2, 8. 2. Thess. 2, 15. 3, 6. Plat. Leg. 7. S. 803 A. Polyb. 11, 8, 2); hier nach dem Inhalt des Folgenden meint P. Bestimmungen letzterer Art, welche er den Korinthern mündlich (vielleicht auch mit in seinem verlorenen Briefe 5, 2) zur Beobachtung übergeben hat. Er hat die Gründung der Gemeinde und nachher äussere Einrichtungen getroffen, und freut sich, dass man dieselben im ganzen nach seiner gegebenen Anweisung nicht fahren lässt, sondern festhält (κατέχετε, vrgl. 15, 2. 1. Thess. 5, 21. Hebr. 3, 6. 10, 23; synonym ist κρατεῖν 2. Thess. 2, 15). Ob er diese überlieferten Ordnungen übernommen (V. 23) oder frei angeordnet hat, ist nicht gesagt. Der Inhalt und die Begründung derselben macht letzteres wahrscheinlich. — Zur Verbindung παρέδωκα — παραδόσεις s. Winer § 32, 2. S. 210.

V. 3. „Nach dieser allgemeinen Anerkennung aber habe ich euch doch folgendes Besondere zu beherzigen zu geben". Und nun zuvörderst das Princip der nachherigen Unterweisung. Wegen θέλω — εἰδέναι vrgl. z. 10, 1. Kol. 2, 1. Es heisst hier einsehen, nicht wissen (Holsten), da es sich um Klärung des Urtheils handelt. — παντὸς ἀνδρ.) Beachte die hervortretende Wortstellung, so wie den Artik. vor κεφ.: von jedem Manne das Haupt. Dass aber jeder christliche Mann gemeint sei, mithin P. nicht überhaupt die Schöpfungsordnung (Hofm.) vor Augen habe, nach welcher Christus das Haupt von allem ist (Kol. 1, 16 f. 2, 10), sondern den Organismus der christlichen Gemeinschaft, wie er auf dem Erlösungswerke ruht, ist schon nach diesem ersten Gliede selbstverständlich. Vrgl. Eph. 5, 21 f. παντός ist seinem Umfange nach wie immer durch den Zusammenhang, hier also durch die Rücksicht auf die Ordnung der gottesdienstlichen Sitte bestimmt (V. 4. 5). — κεφαλή bezeichnet bei allen drei Punkten das nächste, unmittelbare Haupt, was besonders beim zweiten zu beachten ist, da Christus als Haupt der Gemeinde (Kol. 1, 18. Eph. 1, 22. 4, 15) auch des Weibes Haupt ist (vrgl. Eph. 5, 22 f.). Das mit κεφ. bezeichnete Verhältniss ist einmal das der Zusammengehörig-

keit (Godet) andererseits das der organischen Unterordnung, auch beim letzten Gliede: der, welchem Christus untergeordnet ist, ist Gott (vrgl. 3, 23. 15, 28. 8, 6. Kol. 1, 15. Rom. 9, 5), wobei die dogmatische Auskunft, Christus sei bloss nach seiner menschlichen Natur gemeint (Theodoret, Estius, Calov., Edwards), unpaulinisch ist. Aber auch nicht die freie Unterwürfigkeit wird ausgedrückt (Billr.), sondern, was gerade die Beweisführung erfordert und auch die beiden ersten Glieder ergeben, die objective und, unbeschadet der wesentlichen Gottgleichheit (Phil. 2, 6), in der göttlichen Heilsökonomie nothwendige Unterordnung des Sohnes unter den Vater *). Viel Polemik gegen den Missbrauch u. St. durch

*) Treffend Melanth.: „Deus est caput Christi, non de essentia dicitur, sed de ministeriis. Filius mediator accipit ministerium a consilio divinitatis, sicut saepe inquit: Pater misit me. Fit hic mentio non arcanae essentiae, sed ministerii". — In diesem ministerium steht auch der erhöhte, herrschende Christus und giebt endlich das Reich an den Vater. S. 15, 28. Gegen die vertheidigte Erklärung wendet sich im Anschluss an Hofmann in breitester Ausführung Holsten, da er sie für „so verkehrt als möglich" hält. Nach ihm denkt Paulus die dreifache Unterordnung folgendermassen begründet: 1) Der Ap. stellt sich ausserhalb des Organismns einer christlichen Gemeinschaft, indem er hier aus dem jüdischen Bewusstsein seiner Zeit seine Vorstellungen bildet und deshalb den Menschen, Mann und Weib nur als Naturwesen betrachtet. 2) Er scheidet zwischen „dem Himmelsbilde einer Mannesform", dem Messias (vrgl. zu 15, 45) — der εἰκὼν θεοῦ, — und dem irdischen Menschen — εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ. 3) Die Schöpfung des letzteren zerfällt in zwei gesonderte Momente, die des Mannes und die des Weibes. 4) Der „geschlechtslose" Himmelsmensch ist als Einzelwesen zu denken, von dem der Mann abhängig ist als „alleiniger Vertreter des Menschen". 5) Von diesem ist das Weib als sein „Abschein" (δόξα V. 7) abhängig. Für diese Enthüllungen hätte sich Holsten zunächst besser nicht auf Philo berufen, da dieser jüdische Hellenist den irdischen Menschen im Unterschiede von dem geschlechtslosen Idealmenschen durch Mann und Weib gleicherweise repräsentirt sieht, wie auch aus den von Holsten abgedruckten Belegstellen zu ersehen ist (Phil. Mang. II. S. 32. 49). Ferner hat P. niemals die Vorstellung eines präexistenten Christus zum Ausgangspunkt für Lehrbestimmungen gemacht. H.'s Hauptgrund wird durch die eigentümliche Deutung von δόξα gewonnen. Es heisse „Abschein", worin „die Anschauung des von — her, des Ursprungs, der Ableitung, der Abhängigkeit, der Unterordnung" liege. Die Steigerung und Häufung des Ausdrucks hat fast ein psychologisches Interesse. H. steigert sich zu der Behauptung, dass hier ein technischer biblischer Begriff in sonst analogieloser Weise benutzt ist und zieht daraus schwerwiegende Folgerungen. Ich muss das exegetische Recht dazu bestreiten. Wenn ein technischer Begriff in einem ihm sonst nicht zukommenden Sinne zur Beweisgrundlage gemacht wird, so ist das ein Sprung in's Willkürliche und Bodenlose. Und wie trotz Gal. 3, 28 in dem Gedankenkreise des Ap. die Behauptung, Christus, der Himmelsmensch, stehe

die Arianer u. A. bei Chrys., Theodoret, Theophyl. — Nach Gal. 3, 28 ist zwar die Geschlechterscheidung in Christo (in der geistigen Lebenssphäre des Christentums) aufgehoben; aber diese ideale Gleichgeltung des Geschlechts vor und in Christus hebt die empirische Unterordnung des Weibes in der Ehe und im Verhältnisse zum anderen Geschlechte überhaupt so wenig auf, wie die Rangverhältnisse in anderen irdischen Beziehungen, z. B. der Herren und Knechte. — κεφ. δὲ Χ. ὁ θεός) Die Rangordnung steigt bis zum höchsten Oberhaupte, welches mittelbar durch Christum auch des Mannes Haupt ist. So wird es desto einleuchtender, dass zwar der vor Gott in der Versammlung betende oder prophetisch redende Mann nicht bedeckten Hauptes sein darf, s. V. 7, dagegen aber das betreffende Verhältniss der Frauen um so weiter von dem der Männer verschieden ist. — Bei κεφαλή steht im ersten Gliede der Artikel, welcher im zweiten und dritten Gliede fehlt. Dass P. damit nicht die Absicht bezeugt, Christus als Einzelwesen hervorzuheben (Holsten), erhellt aus dem dritten Gliede. Es wird vielmehr in erster Stelle durch den Artikel die Ausschliesslichkeit des Abhängigkeitsverhältnisses betont, welche sich für das Folgende von selbst versteht. Vrgl. Buttm. S. 109.

V. 4. Erste Folge aus jener Rangordnung. — Nach Meyer soll die gefolgerte Bevorrechtung der Männer die Rüge der Frauen nur vorbereiten. Er meint: Paulus hätte die Männer zurechtweisen wollen, weil sie mit bedecktem Haupte in Korinth gebetet und begeisterte Vorträge gehalten hätten (Chrys., zuletzt Edwards; s. dagegen Bengel und Storr Opusc. II. S. 283). Dann würde er sich, wie im Folgenden über die Frauen, ausführlicher über diese Verirrung ver-

---

nur zu dem Manne, „nicht zu dem Menschen und also auch zum Weibe“ in (unmittelbarer) Beziehung, Platz haben soll (S. 347), das muss H. doch noch anders begründen. Jedenfalls hat er im Hinblick auf solche Mythologumena ganz recht, dass sie nicht auf christlichem Boden gewachsen sind. — Mir macht H. die Berufung auf 12, 12 zur Aufhellung von V. 3 zum Vorwurfe (S. 342). Dass beide Aussagen verschieden orientirt sind, liegt auf der Hand. Aber die verschiedene Orientirung ist von derselben Grundanschauung bestimmt; denn die grundsätzlich gleiche Beziehung Christi zum Ganzen der Gemeinde schliesst die Gliederung und Abstufung des Verhältnisses, in welchem die Glieder (Mann, Weib, Kind) zu dem einen Haupte der Gemeinde und durch Christus zu Gott stehen, nicht nur nicht aus, sondern schliesst sie ein. — Bemerkt sei noch, dass H. durch seine Deutung von V. 3 auf die Schöpfungsordnung sich veranlasst sieht, V. 5b und 6, V. 10, V. 13—15 als Glossen auszumerzen. Vrgl. dazu Godet II. S. 145.

breitet haben. Nimmt man aber an, dass es sich hier nicht nur um Abstellung schon eingerissener Missbräuche, sondern zugleich um Bewahrung vor Abirrungen handelt, so erklärt sich die Erwähnung der Männer ausreichend. — *προσευχ.*) vom lauten öffentlichen Beten in Versammlungen. Denn dass P. seine Lehren für den Bereich des Gemeindelebens, nicht aber für den häuslichen Gottesdienst giebt (Hofm.), ist schon aus dem hier u. V. 5 zugefügten *προφητεύειν* ersichtlich, welches nicht wie das *σχολάζειν τῇ προσευχῇ* 7, 5 für die Privat-Andacht von Mann und Frau passt, sondern immer den öffentlich lehrhaften Gebrauch des betreffenden *χάρισμα*, nämlich der apokalyptischen Rede, meint (Act. 2, 17 f. 19, 6. 21, 9. 1. Kor. 13 u. 14. Matth. 7, 22). Auch setzt V. 5 f. u. V. 10 die Oeffentlichkeit voraus, wie denn auch a priori nicht anzunehmen ist, dass P. für die häusliche Erbauung von Mann und Weib so angelegentlich eine bestimmte Costumirung des Kopfs vorgeschrieben haben sollte, was ja eben nur in Vermeidung öffentlichen Anstosses den zureichenden Grund haben konnte, nicht aber in die Freiheit häuslicher Bekleidung einzugreifen von dem freisinnigen Apostel bestimmt war. — Hat man *προσεύχ.* gleich *γλώσσαις λαλεῖν* gefasst (Baur), so rechtfertigt sich dies nicht durch 14, 13, obwohl Zungenreden auch beim öffentlichen Beten der Frauen vorgekommen sein kann. — *προφητ.*) S. z. 12, 10. Die Participia bedeuten: jeder Mann, wenn er betet oder prophetisch redet, indem er hat u. s. w. — *κατὰ κεφ. ἔχων*) sc. *τι*. S. Fritzsche Conject. I. S. 36. Buttm. S. 127. „(Etwas) vom Haupte herab habend, d. i. mit einer Kopfbedeckung". Esth. 6, 12: *λυπούμενος κατὰ κεφαλῆς* (Holsten). Die jüdischen Männer beteten mit bedecktem Kopfe, ja mit einer Hülle (Tallith) vor dem Gesichte. S. Lightf, Hor. S. 210 f. Michael. Anm. S. 244 f. Die hellenische Sitte aber forderte das entblösste Haupt bei den heiligen Verrichtungen (Grot. z. V. 2. Herm. gottesd. Altert. § 36, 18 f.), während sich die Römer beim Opfer verhüllten (Serv. ad Aen. 3, 407. Dougt. Anal. II. S. 116). Vrgl. Heinrici S. 300 f. Die hellenische Sitte war natürlich in den hellenischen Gemeinden vorherrschend geworden und hatte sich auch dem tiefblickenden Heidenapostel so ganz der gottgeordneten Rangstellung des Mannes entsprechend dargestellt (V. 3), dass ihm die Verhüllung des männlichen Hauptes als Entehrung der letzteren erschien. — *καταισχ. τὴν κεφ. αὐτοῦ*) So, mit Spirit. len., ist *αὐτοῦ* zu schreiben, vom Standpunkte des Redenden aus, also ohne Reflexion (sein eigenes Haupt), welche der Context nicht an die Hand giebt. Der Nach-

druck des Prädicats liegt vielmehr auf *καταισχύνει* wie auch in V. 5. Jeder Mann, wenn er betet u. s. w., schändet sein Haupt; inwiefern aber, darüber hat bereits V. 3 den Aufschluss gesichert, nämlich (und damit schwindet das Bedenken Baur's gegen die Argumentation, als ob auch für den Mann aus seiner Abhängigkeit V. 3 die Verhüllungspflicht fliesse) insofern er an seinem Haupte keine menschliche Unterthänigkeit darstellen kann, ohne die Würde seines Hauptes aufzuopfern. An diesem muss man sehen (und davon ist die Unbedecktheit das Zeichen), dass kein Mensch, sondern Christus und durch diesen Gott selbst des Mannes Haupt (Herr) ist. Sonach ist *τὴν κεφαλ. αὐτοῦ* nicht einfach wie *κατὰ κεφαλῆς* vom leiblichen Haupte zu fassen (Erasm., Beza, Grot., Estius, Beng., Ewald, Meyer), sondern mit Oecum., Theophyl. (zweifelhaft), Calvin, Calov., Rück., de Wette, Maier, Hofm. betreffs des Mannes von Christo, sodann (V. 5) betreffs der Frau vom Manne. Es handelt sich für beide bei der Haupttracht um eine symbolische Darstellung des von Gott verordneten Verhältnisses der Unterordnung. Diese Beziehung fordert der durch Artikel und Pronomen hervorgehobene Hauptbegriff *κεφαλή*, der auf den V. 3 ausgesprochenen Grundsatz unmittelbar zurückweist. Die besondere Beziehung von *κεφαλή* hat eben in jedem Falle der Zusammenhang zu geben. Deshalb ist es auch unnöthig, mit Wolf, Billr., Olsh. eine Doppelsinnigkeit anzunehmen, nach welcher das eigene Haupt und Christus gemeint sein soll. So auch Holsten, der aber der Folge für die Deutung von V. 3 sich dadurch entziehen will, dass er *πᾶς ἀνήρ* vom christlichen Manne versteht, während *παντὸς ἀνδρός* V. 3 den Mann als Repräsentanten der Gattung ausschliesslich bezeichne.

V. 6. Zweite, gegentheilige Folge aus V. 3, nämlich für die Weiber. — Das Beten und prophetische Reden der Frauen in Versammlungen wird hier als erlaubt gesetzt; 14, 34 hingegen wird ihnen Schweigen auferlegt; vrgl. auch 1. Tim. 2, 12, wo ihnen das Lehren verboten wird. Meyer löst den anscheinenden Widerspruch zwischen u. St. u. 14, 34 durch die Bemerkung, dass Cap. 14 von der Gesammtversammlung der Gemeinde, von der ganzen *ἐκκλησία* die Rede sei (V. 4. 5. 12. 16. 19. 23. 26 f. 33). Davon sei an u. St. keine Spur, daher der Ap. hier, wo er den Frauen das *προσεύχεσθαι ἢ προφητεύειν* nicht verbietet und gleichwohl nicht den blossen Familiengottesdienst meinen kann (s. z. V. 4), kleinere Andachtsversammlungen in der Gemeinde, be-

schränktere gottesdienstliche Cirkel, welche unter den Gesichtspunkt der Hausgemeinden fallen (16, 19. Rom. 16, 5. Kol. 4, 15. Philem. 2), im Auge habe. Mit Recht hebt er zugleich hervor, dass die Schwierigkeit durch die von ihm früher getheilte Annahme nicht gelöst werde, Paulus habe das Verbot 14, 34 hier nur einstweilen aufgeschoben, um erst von dem, was doch ganz erlaubt sein sollte, vorläufig bloss einen äusseren Missstand zu rügen und zu corrigiren. Auch Grot. zerhieb so den Knoten mit der Bemerkung, 14, 34 sei die Ausnahme zu denken: „nisi speciale Dei mandatum habeant". Aber Meyer's jetzige Erklärung verfällt doch zum Theil den von ihm selbst gegen Hofm. gerichteten Einwürfen. Durch nichts im Contexte ist verwehrt, auch hier an die Gemeindeversammlung zu denken. Die Annahme aber, dass P. hier für Ausnahmefälle ein Zugeständniss mache, welches er später doch wieder grundsätzlich ablehne (Godet), beseitigt die Schwierigkeit nicht. Man wird deshalb dabei stehen bleiben müssen, entweder mit Holsten eine Inconcinnität zwischen beiden Aussagen anzuerkennen, oder den Unterschied derselben darin zu suchen, dass hier von der geordneten Betheiligung der Frauen an der Erbauung die Rede ist, dort aber nicht ein allgemeines Verbot des Lehrens ausgesprochen (wie 1. Tim. 2, 12), sondern eine sich vordrängende Theilnahme an den ekstatischen Leistungen der Gemeindemitglieder gerügt wird. Nur unter dieser Voraussetzung stehen die Verse 14, 34 f. am rechten Ort. Vrgl. Heinrici S. 458 f. — ἀκατακαλύπτῳ) Polyb. 15, 27. 2. Ueber den Dativ: Winer § 31, 7. S. 203. — τὴν κεφαλ. αὐτῆς ist wie V. 4 τ. κεφ. αὐτοῦ zu verstehen: Das betende Weib sollte ihr Haupt, d. h. ihren Mann dadurch ehren, dass sie, was durch die Kopfverhüllung geschähe, das ihr zukommende Verhältniss der Unterordnung darstelle; statt dessen verunehrt sie ihr Haupt, indem sie sich trägt nicht wie eine Ehefrau, an deren Kopftracht man sieht, dass der Mann ihr Haupt (Herr) ist, sondern wie eine Buhldirne, deren geschorenem Kopfe der unverhüllte Frauenkopf gleich kommt. — ἓν γάρ ἐστι etc.) denn sie ist nichts anderes, als diejenige, welche geschoren ist. Wie das lange Haupthaar eine weibliche Zierde war bei Juden und Heiden, so war das abgeschorene ein Zeichen entweder der Trauer (Deut. 21, 12. Hom. Od. δ, 198. ω, 46. Eur. Or. 458. Herm. Privataltert. § 39, 28) oder der Schamlosigkeit (Elsner Obs. S. 113) und sogar Strafe der Ehebrecherinnen (Wetst. z. St.). Daher will Paulus sagen: eine unverhüllte Betende steht für das durch die Erscheinung bestimmte öffentliche Urtheil auf

völlig gleicher Linie mit derjenigen, welche die Haarschur einer Buhlerin hat. — ἓν κ. τὸ αὐτό) nachdrücklich: unum idemque. S. Beispiele b. Kypke II. S. 220. Das Subject dazu ist πᾶσα γυνή etc., nicht das unbedeckt Erscheinen, wo dann τῷ ἐξυρῆσθαι stehen müsste (Billr.). Das Neutr. aber steht, weil das Subject als allgemeiner Begriff aufgefasst ist. Vrgl. 3, 8. Zum Dativ: Kühner II. S. 560. Krüger § 48, 14, 9. — Die Form ξυράω ist weniger attisch begründet als ξυρέω. S. Lobeck ad Phryn. S. 205.

Anmerkung. Die Zweifel betreffs des Decorums, welche P. so scharf und entschieden zurückweist, müssen erst nach Entfernung des Ap. von Korinth wahrscheinlich durch ungebührliche Ausdehnung des Grundsatzes der christlichen Freiheit auf Veranlassung des Theilhabens an den Geistesgaben V. 4 und gewiss unter Einwirkung der grösseren Ungebundenheit hellenischer Frauentracht eingerissen sein, weil er anwesend sie nicht hätte aufkommen lassen. Im Gegensatz dazu erstrebten dann befangene Gemüther eine andere Observanz auch für die Männer. Der Brief der Korinther selbst muss, wo er von der Befolgung der apostolischen Anweisungen in Korinth geredet hat (V. 2), eine Anfrage über jenen speciellen Punkt enthalten haben (vrgl. z. V. 5), die P. in der Voraussicht grösserer Missstände energisch erledigt. Dass aber Paulus die Jungfrauen nicht ausdrücklich erwähnt, macht es wahrscheinlich, dass von ihnen der Missbrauch nicht mit getrieben war. Aber Holsten hebt mit Recht hervor, dass eine ausschliessliche Beziehung auf Verheirathete die Erklärung zu Unzuträglichkeiten führe. Vrgl. V. 4. 8. 13 f. Auch Tertull. (de virginib. veland.) bezieht d. St. zugleich auf Unverheirathete.

V. 6. Begründung von ἓν ἐστι etc. V. 5. Das begründende Moment liegt darin, dass der Schritt von der Nichtverhüllung zur Scheerung nur der der Folgerichtigkeit ist, das Entehrende aber, welches in der Scheerung liegen würde, die Verhüllung fordert, mithin zwischen Scheerung und Verhüllung keineswegs die Nichtverhüllung als ein Indifferentes in der Mitte liegt, sondern der sittlichen Kategorie nach mit der Scheerung zusammenfällt. „Denn wenn ein Weib keine Hülle anlegt, wenn sie einmal so schamlos ist, so soll sie sich auch (noch dazu) scheeren lassen“. Eine Forderung der Consequenz (Winer § 43, I. S. 292), nur dazu dienend, das Absurde der unziemlichen Emancipation beim öffentlichen Beten und Reden (denn allgemein können nach V. 5 diese Vorschriften nicht sein; gegen Hofm.) recht fühlbar zu machen. Der bloss zulassenden Fassung entspricht die Schlussfolge nicht; vrgl. vielmehr κατακαλυπτέσθω. — τὸ

κείρ. ἢ ξυρᾶσθαι) „Plus est radi (ξυρ.) quam tonderi", Grot. Vrgl. Valck. ξυρ. ist rasiren, mit dem Scheermesser (ξυόν). Beide Worte verbunden: Mich. 1, 16. LXX. Beachte die Nichtwiederholung des Artikels bei der zwiefachen Bezeichnung der einen unanständigen Sache.

V. 7—9. Γάρ) führt die Begründung des bestehenden Brauchs für Mann und Weib aus dem Schöpfungsberichte der Genesis ein, indem zugleich der V. 3 ausgesprochene Grundsatz in Bezug auf beide von hier aus beleuchtet wird. — οὐκ ὀφείλει) nicht: „er ist unverpflichtet" (Holsten), was nach V. 3 nicht genug wäre, sondern: „nicht soll er", im Gegensatz gegen die Frau, welche soll (V. 5. 10). Vrgl. 2. Kor. 12, 14. — εἰκὼν κ. δόξα etc.) Mit dieser Würde stände die Verbindlichkeit, bedeckt zu beten u. s. w., in Widerspruch, weil die Kopfbedeckung ein Zeichen der Unterwürfigkeit unter menschliche Gewalt ist, V. 10. Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 f.) ist ein Mann als solcher (ἀνήρ), insofern er, den Charakter Adam's tragend, die Herrschaft über die Erde hat. Andere Bestandtheile des göttlichen Ebenbildes gehören nach dem Zusammenhange nicht hieher, auch die kirchlichen Bestimmungen nicht. Zugleich ist er Gottes Glorie, insofern er eben als das Ebenbild Gottes thatsächlich in seiner Erscheinung als Mann die Herrschermajestät Gottes menschlich darstellt. Rück. nach Aelteren (b. Wolf) meint, δόξα solle hier דְּמוּת Gen. 1, 26 wiedergeben, wie auch Num. 12, 8. Ps. 17, 15 תְּמוּנָה bei den LXX. durch δόξα gegeben sei. Aber hätte Paulus דְּמוּת ausdrücken wollen, so würde ihm gewiss auch aus der so wichtigen und allbekannten Stelle Gen. 1, 26 das Wort der LXX. ὁμοίωσις zu Gebote gestanden haben. Δόξα entspricht einfach dem Hebr. כבוד. Als Gottes Ebenbild und δόξα bezeichnet P. nur den Mann; denn auch nach der Schöpfungsordnung ist nur dem Manne die Herrschaft verliehen. Die Frau hat hiernach dem ganzen Zusammenhange gemäss nur als δόξα ἀνδρός zu erscheinen, da sie nicht die Trägerin einer eigenen selbständigen Herrlichkeit, einer ἰδία δόξα ist, sondern die Majestät des Mannes, welche mittelbar und abgeleiteter Weise auf sie übergeht, in ihr sich darstellt. Treffend vergleicht Grot. den Mond als „lumen minus sole". Die ausschliessliche Beziehung auf den ordo conjugalis als das Moment, welches den Begriff der δόξα, die beim Manne: θεοῦ, beim Weibe: ἀνδρός ist, bestimmt (Meyer), ist zu enge. Richtig betont Hofm. den Begriff des „Menschentums", welches im Manne ursprünglich

verwirklicht, im Weibe aber zu einer von da her abgeleiteten Verwirklichung gekommen sei. — εἰκών lässt Paulus bei der Frau weg, nicht weil er der Frau das göttliche Ebenbild absprechen will, auch nicht im richtigen Gefühle, dass es zur Geschlechtsverschiedenheit unpassend und dass bei der untergeordneten Stellung der Frau in der Ehe zu viel damit gesagt wäre (de Wette, Meyer, Godet), sondern weil von dem göttlichen Ebenbilde nicht im allgemeinen, sondern in bestimmter Beziehung auf die Würdestellung des Mannes gesprochen wird. — V. 8. Denn nicht ist vorhanden Mann aus Weib u. s. w., sondern das Daseinsverhältniss beider ist umgekehrt. — V. 9. γάρ ist dem γάρ V. 8 untergeordnet: „denn auch nicht geschaffen ward ein Mann um des Weibes willen, sondern umgekehrt". Dies ist die concrete biblische Bestätigung des V. 8 allgemein ausgesprochenen Verhältnisses, in welchem beide Geschlechter zu einander stehen, wobei P. im Hinblick auf Gen. 2, 18 nicht wieder ἐκ, sondern διά eintreten lässt, welches aber nach der Bekanntheit der Geschichte auch über die Richtigkeit des ἐκ keinen Zweifel lässt. In καὶ γάρ gehört καί (welches den Begriff von auch schon ausdrückt, Hartung I. S. 135) zu οὐκ ἐκτίσθη. Schon mit der Schöpfung des ersten Paars hat das bestehende genetische Verhältniss beider Geschlechter V. 8 angehoben.

V. 10. Διὰ τοῦτο) nämlich weil das durch die Schöpfungsordnung gesetzte Verhältniss der Frau zum Manne so ist, wie V. 7—9 angegeben. — ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφ.) „eine Gewalt, d. h. das Zeichen einer Gewalt (d. i. nach dem Contexte: der männlichen Gewalt, unter welcher sie steht) auf dem Haupte haben", womit Paulus eine Kopfbedeckung meint, insofern eine solche nämlich etwas bedeutet*). So Chrys.**), Theodoret, Oecum., Theophyl. und die meisten Aelteren und Neueren, auch v. Hengel Annot. S. 175 f. Lücke in d. Stud. u. Krit. 1828. S. 571 f. Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Neand., Maier, Weiss, Düsterdieck Stud. u. Krit. 1863. S. 707 f., Godet, Edwards. Dass ἐξουσία ein Zeichen fremder Gewalt bedeutet, wodurch ja der Ausdruck nur seine bestimmte Beziehung hat, nicht aber in sein Gegentheil verkehrt wird (Einwand

*) Luthers Glosse: „das ist der Schleier oder Decke, dabei man merke, dass sie unter des Mannes Macht sei, Gen. 3, 16.

**) Ἆρα τὸ καλύπτεσθαι ὑποταγῆς καὶ ἐξουσίας. Und zu V. 7 sagt er: wie der Mann zum Zeichen seiner ἀρχή unverhüllt beten müsste, so sei es für die Frau ein Frevel τὸ μὴ ἔχειν τὰ σύμβολα τῆς ὑποταγῆς.

Hofm.), rechtfertigt sich eben so aus dem Zusammenhange, wie Diod. Sic. 1, 47 in den Worten ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφ. der Context zweifellos macht, dass βασ. Symbole eigener Herrschaft (Diademe) bezeichne. Vrgl. auch den Schmuck ägyptischer Priester, welcher als Symbol der Wahrheit ἀλήθεια hiess, Diod. Sic. 1, 48. 77. Ael. V. H. 14, 34. Unter den überaus zahlreichen abweichenden Deutungen seien noch folgende erwähnt: ἐξουσία heisse unmittelbar ein Schleier (Michael., Schulz). Hitzig (theol. Jahrb. 1854. S. 129 f.) hält das Wort für ein judengriechisches, das aus ἐξ ἴσου entstanden sei, da der Schleier zwei vorne und hinten im Gleichgewichte überhängende Hälften gehabt habe. Allein jeder derartige Versuch scheitert daran, dass ἐξουσία, Macht, ein so höchst gangbares Wort ist, in diesem seinem Wortsinne auch hier treffend passt, als Name eines Schleiers aber gänzlich ohne Spur oder Analogie im Griechischen wäre. Andere nehmen an, ἐξουσ. sei hier nicht Gewaltszeichen, sondern Gewalt selbst. So auf verschiedene Weise Aeltere b. Wolf, und neuerlich Kypke und Pott. Ersterer setzt nach ἐξουσ. ein Komma und erklärt: „propterea mulier potestati obnoxia est, ita ut velamen (vrgl. V. 4) in capite habeat". Allein der Sinn von ὀφείλειν τι würde statt ἐξουσία vielmehr ὑπακοήν erfordert haben. Pott (im Göttinger Weihnachtsprogr. 1831. S. 22 f.): „Mulierem oportet servare jus s. potestatem in caput suum, sc. eo, quod illud velo obtegat". Nicht sprachwidrig (Apoc. 11, 6. 20, 6. 14, 18, vrgl. Luk. 19, 17) aber desto contextwidriger, da nach V. 9 das Weib über sich selbst gerade keine Macht hat und deswegen den Schleier tragen soll. Auch Hofm. verwirft die symbolische Deutung von ἐξουσία und findet nur in der Oertlichkeit des Ausdrucks ἐπὶ κεφαλῆς das uneigentliche Moment (die ganz heterogene Vorstellung von Stellen wie Act. 18, 6 vergleichend); der Gedanke sei: das Weib müsse eine Gewalt auf oder über dem Haupte haben, weil sie einer solchen untergeben sein müsse. So wäre also die männliche Macht gemeint, welche sie auf sich haben müsse. Aber um dieses Allgemeine und Selbstverständliche handelt sich's gar nicht, sondern um die Verschleierung, zu welcher sie verbunden sei. Die versuchten Conjecturen sind ihrer Willkürlichkeit wegen nicht weiter zu erwähnen. Die Symbolik übrigens, welche hier P. der weiblichen Verschleierung in den Versammlungen zueignet, findet in dem Altertume keine directen Analogien (s. dieselben b. Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 571 f.); man darf sie daher mit Lücke dem genialen Ap. selbst zuschreiben, so uralt auch die Sache selbst, das verschleierte Erscheinen der verheirathe-

ten Frauen, in der hebräischen Anstandssitte war (Ewald Altert. S. 269 f.). — *διὰ τοὺς ἀγγέλους*) wird von Wassenbergh und Baur für eine Glosse gehalten, wozu auch Neand. geneigt war. Würde es ein neues Moment in die Reihe der Gründe einführen, so dürfte es allerdings als eine spätere wohlgesinnte Erweiterung, ähnlich wie *καὶ νηστείᾳ* 7, 5, zu beurtheilen sein; denn es handelt sich hier nicht mehr um Vervollständigung der Beweise, sondern um die Feststellung des Ergebnisses. Nimmt man aber in Betracht, dass nach jüdischer Vorstellung, die sich hier mit hellenischen Ideen berührt (Heinrici S. 317), die Engel Vermittler der Weltschöpfung und Leitung sind, und dass P. dieselbe in Bezug auf die mosaische Gesetzgebung sich aneignet (Gal. 3, 19), so ist die Erwähnung dem Zusammenhange gemäss dahin zu verstehen: „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung (V. 8. 9), deren Hüter die Engel sind, macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen". (Vrgl. v. Hengel S. 181 f.) Unter Annahme dieser Erklärung ist *διὰ τ. ἀγγ.* nicht formula obsecrandi (Aeltere, auch Heydenr., mit Berufung auf Jes. 6, 2); auch kann *διά* c. Acc. die Engel nicht als Beispiel demüthiger Unterordnung der Frauen einführen (Edwards). Es fügt auch nicht zu dem innern Motive (*διὰ τοῦτο*) ein äusseres: „um der Engel willen", um bei ihnen keine Missbilligung zu erregen (*τοὺς ἀγγέλους αἰδέσθητι*, Chrys.), wie Meyer mit Berufung auf Erasm. Paraphr. erklärt: „Quodsi mulier eo venit impudentiae, ut testes hominum oculos non vereatur, saltem ob angelos testes, qui vestris conventibus intersunt, caput operiat". Meyer fügt hinzu: Dass die heiligen Engel bei den gottesdienstlichen Versammlungen gegenwärtig seien, ist eine Idee, welche P. aus dem Judentume (LXX. Ps. 138, 1. Tob. 12, 12 f. Buxt. Synag. 15. S. 306. Grot. z. St. Eisenm. entdeckt. Judent. II. S. 393) beibehalten und, der dienstlichen Bestimmung Hebr. 1, 14 entsprechend, aber ohne jüdische Ausspinnungen, zu einem Bestandtheile seiner christlichen Vorstellung gemacht hat. Ob er aber speciell die Schutzengel (Act. 12, 15. Matth. 18, 10) gemeint habe (Hieron., August. de trin. 12, 7, Theodoret, vrgl. Theophyl.), bleibe sehr zweifelhaft, da er nirgends eine bestimmte Aeusserung über dieselben hat. Dafür erklärt sich jetzt Godet mit Berufung auf 4, 9 (?), Luc. 15, 7. 10. Eph. 3, 10. 1. Tim. 5, 21. Auch eine Beziehung auf Gen. 6, 1—4 (schon Tert. u. M., vrgl. Kurtz d. Ehen d. Söhne Gottes S. 117 u. Hofm.) liegt völlig fern*). Hofm. trägt den Gedanken ein:

*) Auch Holsten deutet so und gewinnt damit den Grund, den V. als Glosse auszuscheiden.

„dass die in der körperlichen Welt ihr Walten habenden Geister in die Versuchung kommen können, zu dem Weibe in diejenige Beziehung zu treten, welche dem Manne zugetheilt ist". Nach Hilgenf. in s. Zeitschr. 1864. S. 183 weist u. St. auf die Erzählung im B. Henoch 5 f. von dem Vergehen der Engel mit Menschentöchtern zurück. Andere erklären von den bösen Engeln, welche durch die Unverhüllten zur Wollust gereizt werden (Tert. c. Marc. 5, 8. de virg. vel. 7 al.)*), oder die Männer dazu reizen (Mosh.), oder den Unverhüllten Schaden anthun könnten (Wetst., Seml.), andere verstehen die frommen Männer (Clem. Al.), oder die christlichen Propheten (Beza), oder die Gemeindevorsteher (Ambros.), oder die Brautwerber (Lightf.), oder die feindlichen Kundschafter (Rosenm., Flatt). Lauter Erklärungen, welche eine nähere Bestimmung für *ἀγγέλοι* erforderten.

V. 11. Was Paulus von V. 7 an gesagt hat, konnte von den Männern zur Verachtung der Weiber, und von den Weibern zur Geringschätzung ihres eigenen Standpunktes gemissdeutet werden. Daher diese Cautele (*ἐπάγει τὴν διόρθωσιν*, Chrys.) wider die mögliche Verrückung des christlichen Verhältnisses beider Geschlechter, das trotz der nach christlicher Ordnung bestehenden gottesdienstlichen Sitte auf gegenseitiger Abhängigkeit beruht: „Doch ist weder Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib in Christo", d. h. doch findet zwischen beiden in der christlichen Lebenssphäre (*ἐν κυρίῳ*) ein solches Verhältniss statt, dass weder das Weib vom Manne gesondert, d. i. ausser Gemeinschaftsverband mit ihm und auf eigene Hand dasteht, noch umgekehrt. Sie sind als christliche Ehegatten (vrgl. V. 3) zu gegenseitiger, einander ergänzender Zusammengehörigkeit vereinigt; kein Theil eine Sonderperson für sich. So giebt *ἐν κυρίῳ* dem hier ausgesagten Verhältnisse die specifische Bestimmtheit, in welcher es statt finde. Ausserhalb Christi, in einer profanen Ehe dieser Welt, verhielte sich's nicht so. Wollte man mit Rückert, Hofm. *ἐν κυρίῳ* als Prädicatbestimmung nehmen: „weder das Weib steht in Verbindung mit Christo ohne den Mann, noch umgekehrt", so käme dies auf die Deutung des Grot. hinaus: „Dominus neque viros exclusis feminis, neque feminas exclusis viris redemit", oder auf den Sinn Hofm.,

*) Test. XII. patr. S. 529 gehört nicht hieher (gegen Bretschn.). Die Stelle ist eine Warnung vor der Eitelkeit des Kopfschmucks, deren verführerisches Wesen durch einen Beweis a majori ad minus gezeigt wird.

dass in einer christlichen Ehe das Verhältniss zum Herrn ein gemeinschaftliches beider Theile sei, — welche Gedanken aber für den Zusammenhang viel zu allgemein, selbstverständlich und unwesentlich wären. Olsh. (vrgl. Beza): „durch die Ordnung Gottes". Allein ἐν κυρ. ist der solenne Ausdruck von Christo; die Hinweisung auf die göttliche Ordnung folgt erst V. 12.

V. 12. „Denn wenn das nicht so wäre, so wäre ja das Christentum der natürlichen göttlichen Ordnung entgegen". Dies zugleich gegen Rückert, welcher V. 12 beschuldigt, er habe keine Beweiskraft für V. 11. — ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρ.) sc. ἐστι, nämlich in Hinsicht der ersten Entstehung. Vrgl. V. 8. — ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυν.) in Hinsicht der fortgesetzten Entstehung. ἐκ bezeichnet das unmittelbare Ausgegangensein nach der als bekannt vorausgesetzten Schöpfungsgeschichte des Weibes Gen. 2, 21 f.; διά die Vermittelung auf dem Wege der Geburt; alle Männer sind γεννητοὶ γυναικῶν Matth. 11, 11. Gal. 4, 4. Darum ermöglicht und bedingt, unbeschadet der von Gott gewollten Unterordnung, das Weib die Existenz des Mannes. Beim zweiten Gliede konnte P. wieder ἐκ setzen (Matth. 1, 16. Gal. 4, 4), aber er wollte die Verschiedenheit der ersten und der fortgesetzten Schöpfung bezeichnen. Und um die Heiligkeit der sittlichen Verpflichtung dieser genetischen Zusammengehörigkeit fühlen zu lassen, setzt er hinzu: τὰ δὲ πάντα ἐκ τ. θεοῦ: das Sämmtliche aber, was hier in Rede steht („vir, mulier et alterius utrius mutua ab altero dependentia", Beng.), ist aus Gott, von Gott herrührend und geordnet. Zu diesem ἐκ vrgl. 2. Kor. 5, 18. 1. Kor. 8, 6. Rom. 11, 36.

V. 13—15. Zum Schlusse werden die Leser, was insonders das fragliche Beten der Frauen betrifft, noch auf die Stimme der Natur selbst hingewiesen. Sie werden gefragt: „ist es geziemend — urtheilet darüber in euerem eigenen Innern — ist's geziemend, dass ein Weib unverhüllt Gebete thue? lehrt euch auch nicht (οὐδέ) die Natur selbst das Gegentheil?" — ἐν ὑμῖν αὐτοῖς) ohne alle äussere Beeinflussung; vrgl. 10, 15. — τῷ θεῷ) an sich überflüssig, aber emphatisch zugesetzt, um die Unziemlichkeit der Unverhülltheit, in welcher das betende Weib mit dem Höchsten zu verkehren dasteht, desto tiefer fühlen zu lassen. — Ueber die verschiedenen Structuren von πρέπον ἐστι s. Buttm. S. 239. — Die φύσις ist nicht bloss das natürliche Verhältniss des Urtheils und Gefühls zur Sache, der von Natur in-

wohnende Sinn und Tact für das Schickliche, das instinctive Schicklichkeitsbewusstsein, das in Betreff des fraglichen Punktes durch Gewohnheit hergestellt und φύσις geworden ist (Meyer, vrgl. schon Chrys.), auch nicht die geschlechtliche Beschaffenheit der Frau (Godet), sondern es ist die Naturordnung, πραγμάτων αὐτῶν ἡ ἀλήθεια im Gegensatz von Unterricht, Kunst und positivem Gesetz (Catene S. 211), welche den Unterschied der Geschlechter auch in der Tracht zu bewahren gebietet. Rom. 1, 26. 27. 2, 14. Vrgl. über φύσις Heinrici S. 320 f. Hofm.: die schöpfungsmässige Ordnung der Dinge. Diese „lehrt", wenn der Mensch naturam sequitur ducem. Es ist daher überflüssig, anzunehmen, ὅτι hänge gar nicht von διδάσκει ab, sondern bringe die Begründung der Frage, wobei mithin διδάσκει seinen Inhalt aus der ersten Vershälfte zu ergänzen fordern würde. Meyer wird der Tragweite dieser Ausführung und dem Begriffe φύσις nicht gerecht, weil er in V. 14. 15 nur eine Thatsache ästhetischer Gewöhnung, also etwas Zufälliges findet. In der ästhetischen Gewöhnung, die in ihren Formen der Mode unterworfen sein mag, drückt sich vielmehr ein Naturgesetz aus, das die bestehende Sitte rechtfertigt. Ueber die Versuchung Aelterer, φύσις zu bestimmen, s. Polus u. Wolf. — αὐτή) unabhängig von allen anderen Unterweisungen. — Ueber die Sache selbst (κόμην δὲ ἔχειν καὶ εὔκομον εἶναι γυναικώτερόν ἐστι, Eustath. ad Il. γ. S. 288) s. Periz. ad Ael. V. H. 9, 4. Wetst. z. St. In alten hellenischen Zeiten war das reiche, wohlgepflegte Haupthaar eine Zierde des freien Mannes (s. Herm. Privataltert. § 23, 13 f.). Vrgl. auch 2. Sam. 14, 25 f. In der Kirche wurde das κομοτροφεῖν durch Concilien und Päpste den Klerikern wiederholt und streng untersagt*). S. Decretal. lib. 3. tit. I. cap. 4. 5. 7. — ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβ. δέδ.) Grund, weshalb das lange Haar einem Weibe zur Zierde gereiche: weil es statt eines Schleiers gegeben ist, die Stelle eines Schleiers zu vertreten, gleichsam ein natürlicher Schleier zu sein. Damit aber ist nicht etwas Ueberflüssiges (Holsten), sondern das Decorum des hier besprochenen Schleiertragens ausgesagt. Denn ist die κόμη eine Ehre für die Frau, weil sie statt Schleiers gegeben ist, so muss ihr auch der Schleier selbst

*) Wenn aber die Tonsur Symbol des geistlichen Lebens im Gegensatz gegen weltliche Eitelkeit sein soll (s. Walter Kirchenr. § 212), so entspricht dies der Anschauung des Ap. keineswegs. Ihm ist das lange Haupthaar eine Unehre des Mannes, weil er es als Zeichen menschlicher Unterwürfigkeit betrachtet.

eine Ehre sein, die Verweigerung des Schleiers aber bei ihrem Beten schimpflich. „Naturae debet respondere voluntas", Beng. *περιβόλαιον*, Umwurf, Hülle überhaupt (s. d. Lexica u. Schleusn. Thes. IV. S. 289), hat hier seine besondere Beziehung auf den Schleier (*καλύπτρα, κάλυμμα*) im Zusammenhange.

V. 16. Der Gegenstand ist erledigt. Nun noch eine Abweisung aller Streiterei über denselben, die um so nöthiger ist, als die Angelegenheit als Frage der Sitte verschiedenen Urtheilen Raum gab. — *δοκεῖ*) Vulg.: „si quis autem videtur contentiosus esse". In *δοκεῖ* läge so eine gewisse Schonung, nach welcher man „videri aliquid esse, quam vere esse dicere maluit", Fritzsche ad Matth. S. 129. Vrgl. Frotscher ad Xen. Hier. S. 92. Sturz Lex. Xen. I. S. 757 f. So de Wette und Winer § 65, 7. S. 570. Aber man sieht keinen Grund, weshalb P. eine solche Feinheit des Ausdrucks gewählt haben sollte. Sollte gesagt sein: wenn jemand streitsüchtig zu sein beliebt oder Lust und Trieb hat (Luther, Grot., Rück., Holsten), so wäre ein der Wendung *δοκεῖ μοι* entsprechender Ausdruck zu erwarten *). Am einfachsten und völlig wortgetreu ist 3, 18. 10, 12. wie Matth. 3, 9. Phil. 3, 4 zu erklären: wenn jemand sich bedünken lässt, wenn er gedenkt u. s. w. — Zum unvollständigen Bedingungssatz vrgl. Kühner II. S. 986. — *ἡμεῖς τοιαύτην* etc.) declarativ: Winer § 66, 1. S. 575. — *ἡμεῖς*) ich und die mir Gleichgesinnten. — *τοιαύτ. συνήθ.*) „eine solche Gewohnheit". Dies wird entweder auf die gerügte Unverhülltheit der Frauen bezogen (Theodoret, Erasm., Grot., Bengel, Seml., Ewald, Neand., Maier, Hofm.), oder auf die Gewohnheit zu streiten (Chrys., Ambr., Beza, Calvin, Estius, Calov, Rück., de Wette). Für letzteres entscheidet sich Meyer; es sei dem nächsten Contexte entsprechend und würde durch *ἡμεῖς* gefordert; daher sei auch nicht mit Theophyl. u. Osiand. die Wahl zwischen beiden Fassungen zu lassen. Allerdings steht *οὐδὲ αἱ ἐκκλ. τ. θεοῦ* dem nicht entgegen, da dies die Streitsucht nicht von allen einzelnen, sondern nur überhaupt von dem Gemeindeverhalten verneint. Aber der Ausdruck *συνήθεια* erscheint bedenklich. Denn Rechthaberei und Streitsucht als eine Gewohnheit zu bezeichnen, als den „leidigen Brauch", den die Leser zur *ἕξις* hätten werden lassen, enthielte einen Vorwurf, der nach der vorhergehenden ruhigen

*) So auch *δοκῶ μοι*, lubet, volo. S. Ast ad Plat. Phaed. S. 251. Auch *δέδοκταί μοι*. S. Ast Lex. Plat. I. S. 552.

und wohlwollenden Erörterung unbegründet und unverständlich ist.

V. 17—34. Rügen u. Vorschriften betreffs der Agapen *).

V. 17. Meyer, der παραγγέλλω — ἐπαινῶν liest, übersetzt: „Dieses aber (was ich bislang von der Verhüllung der Frauen geschrieben habe) verordne ich, indem ich nicht lobe (d. h. indem ich den Tadel damit verbinde), dass ihr" u. s. w. Solcher Rückblick auf das Vorige ist zwar nicht durch τοῦτο verwehrt, wohl aber dadurch, dass vorher keine Vorschrift, sondern die Begründung des noch bestehenden, aber in Frage gestellten Brauchs gegeben ist. Daher enthalten V. 5 u. 10 auch nicht ein kategorisches Gebot der Verschleierung der Frauen (Meyer), sondern die Einschärfung der Pflicht, verhüllten Hauptes zu beten, und den Hinweis auf die Consequenzen des entgegengesetzten Brauchs. Nach der von Tisch. VIII aufgenommenen LA. hebt sich der neue Abschnitt scharf von dem eben beendigten ab. Der Ap. hat jetzt von Dingen zu reden, die jedes Lob ausschliessen. Daher sagt

---

*) Zur Textkritik. V. 17. παραγγέλλων — ἐπαινῶ) Lachm., Rück., Tregell. (Westc.-Hort am Rande), Meyer: παραγγέλλω ἐπαινῶν, nach AC*FG Minusk. Pesch. (?) Vulg. Aeth. Arm. Vulg. Ambrosiast. Aug. Pel. Beda. Die von Reiche vertheidigte u. von Tisch. VIII aufgenommene lect. rec. haben ℵC³DcEFgr.GKLP deg Copt. Sah. Chrys. Theod. Sedul. Diese Zeugen sind überwiegend. Wie sehr aber die LA. schwankten, beweisen nicht allein die zahlreichen Correcturen, sondern insbesondere Dgr*, Euthal. (παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ) u. B. Syrsch. (παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν). Holsten ist geneigt, auf Grund dieses Schwankens παραγγέλλω für späteren Einschub zu halten. Da οὐκ ἐπ. wie V. 2 der Hauptbegriff ist, sprechen auch innere Gründe für die lect. rec. — V. 21. προλαμβάνει) A. 46 al.: προσλαμβ. So Rückert. Aber offenbar Aenderung, weil man das προ, prae, nicht verstand. — V. 22. ἐπαινέσω) So auch Lachm. am Rande (aber im Texte ἐπαινῶ), Tisch., Westc.-Hort nach ℵACDEKLP Minusk., m. Vers. Chrys. Theodoret. Das Praes. ist nach dem Vorherigen und Folgenden eingekommen. — V. 24. Nach εἶπε text. rec. λάβετε, φάγετε, gegen entscheidende Zeugen. Aus Matth. 26, 26. — κλώμενον) fehlt bei ℵ*ABC* 17. 67** Arm. Aeth. Theod. Cyr. Fulg. Bei D* ist θρυπτόμενον, bei Copt. Sahid. Arm. Vulg. al. διδόμενον. Lauter Ergänzungen, daher mit Recht von den Kritikern getilgt. — V. 26. Das nach der lect. rec. nach ποτήριον stehende τοῦτο ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. Ebenso ist V. 27 τοῦτον hinter ἄρτον späterer Zusatz. — V. 29 ἀναξίως fehlt bei ℵ*ABC 17. Sahid. Aeth., und τοῦ κυρίου (nach σῶμα) bei denselben u. einigen anderen Zeugen. Beides haben Lachm., Tisch., Westc.-Hort getilgt, und beides ist Glossem. Warum sollte es weggelassen worden sein? — V. 31. Statt γάρ hat δέ weit überwiegende Zeugen. Ersteres ist erklärende Aenderung. — V. 34. εἰ) lect. rec. εἰ δέ, durch die Zeugen entschieden verurtheilt.

er, mit Rücksicht auf V. 2 den Satz formend: „Indem ich dies verordne (was jetzt folgt), lobe ich nicht, weil“ u. s. w. Hier wie V. 2 führt ὅτι den Grund ein. In demselben Sinne Chrys., Theodoret, Erasm., Grotius, Calov, Bengel, Rück., Hofm. Meyer hält entgegen, dass so τοῦτο παραγγέλλω(ν) viel zu früh käme. Aber wenn auch die bestimmten Vorschriften erst nach Darlegung der Missstände gegeben werden, so liegt doch nichts Verwirrendes darin, dass der Ap. gleich im Anfang bemerkbar macht, jetzt handele es sich eben um solche Vorschriften. Dazu zeigt die Haltung der ganzen Rede, wie erregt derselbe ist. — Mit Lachm. den neuen Abschnitt schon V. 16 zu beginnen, so dass sich φιλόνεικος auf die σχίσματα V. 18 bezöge, hat wider sich, dass παραγγέλλω im N. T. immer „praecipio“ heisst (7, 10. 1. Thess. 4, 11. 2. Thess. 3, 4. 6. 10. 12 al.), nicht „verkündigen“, in V. 16 aber keine Anordnung ausgesprochen ist. Auch würde man so eher παραγγείλας erwarten und für den vorherigen Abschnitt einen Abschluss vermissen, wie er bei einem Gegenstande des Decorums angezeigt erscheint. — ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖττον etc.) Euer Zusammenkommen ist der Art, dass nicht das melius, sondern das pejus als Erfolg daraus hervorgeht, dass es nicht besser, sondern schlechter mit euch (mit eurer christlichen Verfassung) wird. Theophyl. u. Billr. beziehen τὸ κρεῖττ. u. τὸ ἧττον. auf die Versammlungen selbst: „dass ihr eure Versammlungen so haltet, dass sie nicht besser, sondern schlechter werden“. Ein matter Gedanke!

V. 18. 19. Πρῶτον μὲν γάρ) Der zweite Punkt wird gewöhnlich (s. z. B. Rück., de Wette, Ewald, Maier, Holsten, Godet, Winer § 63, 1, 2, e. S. 536) in V. 20 gefunden, so dass P. hier zuerst die Spaltungen überhaupt, welche in den Versammlungen hervortraten, tadele, und dann V. 20 den Abendmahlsmissbrauch als Folge jener Spaltungen durch οὖν anknüpfe. Dagegen aber ist schon, dass er zu V. 18 weder Tadel noch Zurechtweisung hinzufügt, was er bei der Wichtigkeit des Missstandes nicht unterlassen haben würde, wenn er V. 18 als einen von V. 20. 21 verschiedenen Punkt gedacht hätte. Aber auch ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ V. 22, welches sich auf οὐκ ἐπαινῶ V. 17 bezieht, beweist, dass er V. 18—22 nicht als zwei, sondern als eine Rüge zusammengefasst hat. Dies auch gegen Hofm., welcher πρῶτον, obgleich μέν dabeisteht, nicht aufzählend, sondern „zuvörderst“ fassen will. Das Richtige ist vielmehr (vrgl. auch Baur in den theol. Jahrb. 1852. S. 558. Räbiger, Osiander),

dass *οὖν* V. 20 nicht eine zweite Rüge einführt, sondern die V. 18 angefangene und durch *καὶ μέρος τι* etc. unterbrochene erste Rüge wieder aufnimmt (s. z. 8, 4), wozu auch die Wiederholung derselben Worte *συνερχομ. ὑμῶν* trefflich passt. P. denkt bei *σχίσματα**) schon an die Trennungen bei den Liebesmählern (nicht an das Parteiwesen 1, 12, Theodoret u. V.), wird aber von der näheren Bestimmung vorläufig durch die folgende Abschweifung abgehalten und giebt sie dann erst V. 20 an. Die Frage bleibt aber nun: Wo ist der zweite Punkt, welcher durch *πρῶτον* vorbereitet ist? Nicht in der Schlussbemerkung V. 34b (Edwards); denn diese ist beiläufiger Art. Er beginnt vielmehr 12, 1. Paulus rügt zweierlei Uebelstände bei den Versammlungen, 1) die Ausartung der Agapen (V. 18. 34) und 2) die missbräuchliche Anwendung der Geistesgaben (12, 1 f.). Ueber der Ausführung des ersten Punktes ist das *πρῶτον μέν* ausser Acht gelassen, und statt dass demselben ein *ἔπειτα δέ* entsprechen sollte, geht er nach Abhandlung des ersten Punktes ohne Rücksichtsnahme auf jenes *πρῶτον μὲν γάρ* durch das weiterführende *δέ* 12, 1 auf den zweiten Gegenstand über. Wie oft auch bei Classikern dem *πρῶτον* kein *ἔπειτα* und dergl. folgt, sondern der Gang der Rede anders wird, s. b. Maetzn. ad Antiph. S. 191. Bremi ad Lys. I. S. 31. Vrgl. z. Act. 1, 1 u. z. Rom. 1, 8. 3, 2. — *ἐν ἐκκλ.*) Meyer erklärt noch stärker wie Winer § 50, 4. S. 386: „in einer Gemeindeversammlung", die wie ein örtlicher Bereich gedacht sei (vrgl. Beng.: „vergit ad significationem loci"), in welchem das *συνέρχεσθαι* durch die Ankommenden vor sich geht, wie auch wir sagen: „in einer Gesellschaft zusammenkommen". Um diesen Sinn auszudrücken, wäre *εἰς ἐκκλησίαν* geeigneter gewesen (Lucian. Jup. Trag. 6), doch sei weder *ἐν* im Sinne von *εἰς* zu fassen (Vulg., Rück.), noch dem Worte *ἐκκλ.* der Sinn „Versammlungsort" (Grot.) unterzuschieben. Einfacher wird wegen des fehlenden Artikels *ἐν ἐκκλ.* geradezu als Bestimmung der Art des *συνέρχεσθαι* genommen: cum solemniter convenitis (Erasm., vrgl. Hofm., Holsten: als Gemeinde). Analog Didache 4: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ.* — Das Komma nach *ἐκκλ.* ist zu tilgen, da *συνέρχ.* etc. eine Bestimmung nicht zu *ἀκούω*, sondern zu *σχίσματα* etc. enthält. — *ἀκούω*) im Sinne von *ἀκήκοα*, die Fortdauer bezeichnend. S. Ast ad

---

*) Gut Chrys.: *οὐ λέγει· ἀκούω μὴ κοινῇ ὑμᾶς συνδειπνεῖν, ἀκούω γὰρ κατ' ἰδίαν ὑμᾶς ἑστιᾶσθαι καὶ μὴ μετὰ τῶν πενήτων· ἀλλ' ὃ μάλιστα ἱκανὸν ἦν αὐτῶν διασεῖσαι τὴν διάνοιαν, τοῦτο τέθεικε τὸ τοῦ σχίσματος ὄνομα, ὃ καὶ τούτου ἦν αἴτιον.*

Plat. Leg. S. 9 f. Bernhardy S. 370. Kühner ad Xen. Mem. 3, 5, 26. — *μέρος τι*) zu einem Theile, theilweise, Thuc. 1, 23, 3. 2, 64, 2. 4, 30, 1. Isocr. S. 426 D. Alles zu glauben, was er von den Spaltungen bei ihren Zusammenkünften gehört hat, kann er nicht über sich gewinnen. Feine Aeusserung seiner noch besseren Meinung von den Lesern (Meyer), vielleicht auch Ausdruck seiner Vorsicht, schwerlich jedoch Bemerkung der möglichen Unsicherheit seiner Quelle (Hofm., Holsten). — *δεῖ*) nach Gottes Verhängniss. Es ist die „necessitas consequentiae" (Melanth.); denn das nachherige *ἵνα* bezeichnet nach der teleologischen Anschauung des Apostels den von Gott geordneten Zweck (vrgl. Matth. 18, 7), dass nämlich die Bewährten, die sich von dem Parteitreiben nicht haben hinreisen lassen, offenbar werden sollen. — *καὶ αἱρέσεις*) Dass *αἱρέσεις*, wie schon Pelag., Estius, Calov. wollten, etwas Schlimmeres*) sei als *σχίσματα* (und *καί* „sogar" heissen müsse), ist nicht zu erweisen (gegen Rück., Hofm. u. M.); denn *καί* kann bloss „auch" sein (unter anderen Uebeln auch), und Gal. 5, 20, wo übrigens *σχίσματα* gar nicht vorkommt, will P. nicht gerade klimaktisch reden, sondern nur Verwandtes häufen. Da nun von gänzlichen Partei-Absonderungen der Brief nichts enthält, sondern immer nur Partei-Spaltungen bei noch äusserlicher Einheit erscheinen lässt, so ist nicht abzusehen, worin das Schlimmere der *αἱρέσεις* bestehen soll; denn das *εἶναι* „erfolgen" (Rück.) heisse und dass es auf die Zukunft gehe (wie auch Hofm. will), ist ganz grundlos angenommen. Die *αἱρέσεις* waren da, sollten nicht erst kommen; man darf *εἶναι* nicht mit *γίνεσθαι* oder *ἐλθεῖν* (Matth. 18, 7. Luc. 17, 1) verwechseln, was auch J. Müller a. a. O. nicht vermeidet. Welcher Art waren dieselben? Meyer hält mit Chrys., Grot., Olsh. u. M. *αἱρέσεις* für eine andere formale Bezeichnung derselben Sache (der *σχίσματα*). Aber der V. 21 geschilderten Lage widerstrebt der Ausdruck, der ohne nähere Bestimmung im N. T. die Bedeutung: „Sondermeinung, durch die Sondermeinung zusammengehaltene Gemeinschaft" festhält. Daher steht es nicht im Sinne der KV., um Ketzereien (2. Petr. 2, 1) zu bezeichnen (Calvin, Calov. u. M.); es geht auch nicht bloss auf die Trennungen bei der Agapenfeier (Chrys., Oecum., Theophyl.), auch nicht auf kirchliche Fractionsscheidungen

*) so auch J. Müller v. d. Sünde I. S. 538. ed. 5: *σχίσμ.* bezeichne den innern Zwiespalt in der Gemeinde, welcher in entschiedener Spaltung und Parteiung (*αἱρέσεις*) hervortrete. Umgekehrt hielt Wetstein *αἵρεσις* für ein „mollius vocabulum" als *σχίσμα*.

nach Massgabe abweichender und die Eintracht aufhebender Richtungen und Meinungen überhaupt (Meyer), sondern dass P. der Nachricht von den *σχίσματα* zum Theil Glauben schenkt, wird von ihm mit der allgemeinen Wahrheit begründet, dass es nach Gottes Willen im Wesen des Gemeindelebens liegt, Sondermeinungen hervorzurufen. Diese, ihrem Ursprunge nach subjectiver Art, können leicht der Keim für *σχίσματα* werden *).

V. 20. *Οὖν*) wiederaufnehmend; s. z. V. 18. — *ἐπὶ τὸ αὐτό*) an denselben Ort. S. Act. 1, 15. Clem. Cor. I. 34. Barnab. 4 (Edwards). — *οὐκ ἔστι κυριακ. δεῖπν. φαγ.*) nach Meyer: „so findet nicht statt ein Herrnmahl essen", d. h. so kann man kein Herrnmahl essen; das ist sittlich unmöglich, weil es so zugeht, wie dann V. 21 begründend angiebt. Er beruft sich auf den sehr gangbaren, bekannten Gebrauch von *ἔστι* mit Infin. im Sinne von: es ist möglich, man kann. (Vrgl. Ast Lex. Platon. I. S. 622. Thuc. 8, 53. Soph. Phil. 69a. Aesch. Pers. 414. Polyb. 1, 12, 9. 5, 98, 4. Auch bei Classikern meistens mit der Negation. Valck. ad Eur. Hippol. 1326). Aber es handelt sich darum, klar zu machen, dass das Herrnmahl, wie sie es halten, eben kein Herrnmahl ist. Daher besser Beza, Estius, de Wette, Ewald, Maier, Godet, Winer (§ 44, 2. S. 301): „so heisst das nicht ein Herrnmahl halten". *Τοῦτο* zur Wiederaufnahme des vorhergehenden Genit. abs. ist nicht erforderlich. — *κυριακὸν δεῖπνον*) „eine dem Herrn gehörige, Christo geweihete Mahlzeit"; vrgl. V. 27. 10, 21. So hiessen die Liebesmähler (Agapen, Judae 12), bei welchen das von den einzelnen Mitgebrachte gemeinschaftlich gegessen und getrunken, und mit welchen das eigentliche Abendmahl (10, 16. 21; vrgl. Act. 2, 42) verbunden ward, entweder so, dass das Brod während und der Kelch nach der Mahlzeit ausgetheilt und genossen wurde, nach Vorgang des Stiftungsmahles (vrgl. Tertull. Apol. 30. So Meyer), oder so, dass das Abendmahl voranging (Chrys., Pelag.). Meyer meint, dass letzteres gegen die Weise der Stiftung streite und erst später üblich wurde aus dem asketischen Grunde, dass die Eucharistie nach anderem Speisegenuss unziemlich sei. Aber eine feste Observanz der

*) Die Abendmahlsstörung wird den geschichtlichen Voraussetzungen gemäss einer bestimmten Partei zugeschrieben, den Christinern (Olsh.), den Apolloniern (Rähiger), Combinationen, die hier wie sonst mit eben diesen Voraussetzungen der Exegeten stehen und fallen.

Feier hatte sich, wie diese Missbräuche zeigen, noch nicht gebildet, und die Rüge wider die Vorwegnahme des eigenen Mahls (V. 21), ebenso wie die Weisung, einander zu erwarten, scheint dafür zu sprechen, dass die Eucharistie die Feier eröffnete (s. Heinrici S. 342 f.). Nicht die ganze Mahlzeit, sondern nur eben den damit verbundenen Abendmahlsgenuss zu verstehen (Hofm.), entspricht dem Ausdrucke *δεῖπνον* nicht, für welchen das Stiftungsmahl das seinen Inhalt bestimmende Vorbild war.

V. 21. *Προλαμβάνει*) er nimmt seine eigene Mahlzeit (Gegensatz gegen *κυριακ. δεῖπν.*, vrgl. Chrys.: *τὸ γὰρ κυριακὸν ἰδιωτικὸν ποιοῦσιν*) vorweg. Statt abzuwarten (V. 33), dass andere durch gemeinsame Austheilung daran Theil bekommen (vrgl. Xen. Mem. 3, 14, 1), und dass sich das Mahl auf diese Weise zu einem *κυριακὸν δεῖπνον* gestalte, nimmt er seine mitgebrachte Portion gleich vorab für sich allein in Beschlag und hält damit statt des Herrnmahles sein eigenes Privatmahl. Nicht „höchst auffallend" (Rück.) ist der Ausdruck, sondern für den Sachverhalt sehr bezeichnend. Unrichtig Grot. (vrgl. de Wette): die Reichen hätten zuerst gegessen und das Uebriggebliebene den Armen überlassen, wogegen *ἕκαστος* streitet, womit jeder gemeint sein muss, welcher etwas mitgebracht hat. Natürlich mussten auch die Armen ihr etwa Mitgebrachtes für sich geniessen, wenn's die Reichen so machten; hatten sie aber nichts, so gingen sie bei dieser Entartung des Herrnmahls leer aus, hungrig und beschämt (V. 22. 33). — *ἐν τῷ φαγ.*) nicht ad manducandum (Vulg.), sondern „beim Essen, beim Halten des Mahls". — *πεινᾷ*) weil er nämlich nichts oder so wenig mitzubringen hatte, dass er nicht satt werden kann, vom Vorrathe der Reicheren aber nichts erhält. — *μεθύει*) nicht: „ist trunken", was ein ungenauer Gegensatz von *πεινᾷ* wäre, der den Leser veranlassen sollte bei *πεινᾷ* und *μεθύει* zu dem einen Uebermasse auch das andere sich selbst hinzuzudenken (Meyer), sondern: „trinkt sich voll" (Grot.: plus satis bibit). Vrgl. Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6 u. ö. S. auch Joh. 2, 20.

V. 22. In lebhaften Fragen deckt P. das Ungehörige und Unwürdige dieses Verfahrens auf. — *μὴ γὰρ οἰκίας* etc.) *γάρ* ist conclusiv; s. z. Matth. 27, 23. Joh. 9, 30. Act. 19, 35 und Winer § 53, 8. S. 416. Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 10: „so fehlt's euch doch nicht an Häusern?" Der Sinn des Befremdens (Hartung Partikell. I. S. 478) liegt in der Frage, nicht in *γάρ*. — *ἢ τῆς ἐκκλησίας — ἔχοντας*)

zweite Gegenfrage, welche zweitheilig ist: „oder“ *) aber findet der Fall bei euch statt, dass ihr Leute seid, deren Sache es ist a) überhaupt die Gemeinde Gottes zu verachten (was ihr dadurch beweiset, dass ihr sie nicht werth haltet, euer Essen und Trinken gemeinschaftlich zu machen), und b) Beschämung zu verursachen den Armen? Diese mussten sich ja beschämt fühlen, wenn sie nicht gewürdigt wurden, am Vorrathe der Reicheren Antheil zu erhalten. Im ersten Gliede hat *τῆς ἐκκλ. τ. θεοῦ* (*θεοῦ*, „dignitas ecclesiae“, Bengel, vrgl. V. 16) den Hauptnachdruck, im zweiten *καταισχύνετε*. — Ueber *οὐκ ἔχειν*, ohne Habe sein, arm sein, s. Wetst. ad 2. Kor. 8, 13, vrgl. *οἱ ἔχοντες*, divites: Ast ad Plat. Leg. 5. S. 172. Bornem. ad Anab. 6, 6, 38. Hier aber *μή* beim Particip. mit Artikel, weil die Gattung bezeichnet wird (Bäuml. Partik. S. 296). Auch vom Standpunkte des hellenischen *ἔρανος* ist solche Engherzigkeit verwerflich; vrgl. Aristoph. Acharn. 570 Schol.: *ἔθος εἶχον τέλεσμά τι εἰς τὸ κοινὸν διδόναι, ὅπερ οἱ μὴ διδόντες καὶ ἄτιμοι ἐνομίζοντο καὶ μετὰ βίας ἀπητοῦντο* (Edwards). — *τί ὑμῖν εἴπω* etc.) „was soll ich euch sagen? werde ich Lob euch ertheilen? in diesem Punkte lobe ich nicht“ (Holsten, Godet). Diese Verbindung des *ἐν τούτῳ* lässt dasselbe im Rückblicke auf V. 17 mit angemessenerem Nachdruck hervortreten, als wenn es zum Vorhergehenden gezogen wird (Lachm., Hofm., Heinr. nach Cod. u. Vers.). In anderen Punkten hat er sie schon belobt, V. 2. Die deliberative Umständlichkeit der Rede und ihr Resultat musste die Leser selbst fühlen lassen, wie sehr sie hier das Gegentheil des Lobes verdienten. Zur *δεινότης* der Rede vrgl. Valck.

V. 23. Grund für jenes *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ*. „Denn ich meines Theils habe Folgendes über die Stiftung des Herrnmahls **) von Christo her überkommen, was ich euch auch überliefert habe.“ Wie könnte also meinerseits, in Widerspruch mit der von Christo erhaltenen und euch von mir mitgetheilten Kenntniss der Sache, euer Unwesen gelobt werden? Zur Würdigung des Folgenden ist übrigens nicht ausser Acht zu lassen, dass P. nicht die Absicht hat, eine Lehre vom Abendmahl zu geben, sondern dass er die Unzu-

*) Es liegt nämlich der dilemmatische Schluss zu Grunde: Die es so machen wie ihr, haben entweder keine Häuser u. s. w., oder sie verachten die Gemeinde Gottes u. s. w.; Häuser habet ihr; also verachtet ihr u. s. w.

**) nicht bloss über deren Zweck und Anforderungen (Weiss ntl. Theol. S. 340), was dem folgenden speciellen Berichte der Stiftung selbst nicht genügt.

lässigkeit der bei den Agapen eingerissenen Missbräuche durch Erinnerung an die Art und Absicht der Stiftung des Herrnmahls einschärfen will (vrgl. zu 10, 15). — *ἀπὸ τοῦ κυρίου*) Hätte P. *παρὰ τ. κ.* geschrieben, so würde dies das unmittelbare Ueberkommenhaben von Christo bezeichnen (Gal. 1, 12. 1. Thess. 2, 13. 4, 1. 2. Tim. 3, 14. Act. 10, 22. Joh. 6, 45. 8, 40. 10, 18); *ἀπὸ τ. κ.* aber heisst: vom Herrn her, von Seiten des Herrn, so dass die Präposition an und für sich unbestimmt lässt, ob das Verhältniss mittelbar (so gewöhnlich auch Gal. 3, 2. Kol. 3, 24) oder unmittelbar (wie Kol. 1, 7. 1. Joh. 1, 5. 3. Joh. 7) zu denken sei, bei welcher Unbestimmtheit, nur die Herkunft vom Herrn ausgedrückt findend, Hofm. stehen bleibt. Da nun aber, wenn P. ein unmittelbares Empfangenhaben im Auge gehabt hätte, es ihm auch natürlich und von Wichtigkeit gewesen wäre, dies durch *παρά* bestimmt auszudrücken, er aber gleichwohl nur *ἀπό* gesetzt hat: so ist anzunehmen, dass er einen Empfang meint, welcher zwar von Christo als Urheber ausgegangen, aber durch Vermittelung ihm zugekommen ist. Dies gegen Calov., Bengel, Olsh., de Wette (eine Bestätigung des äusserlich Ueberkommenen durch Offenbarung annehmend), Osiand al., welche hier eine unmittelbare Eröffnung Christi finden, wogegen übrigens das zu sacralen Zwecken auch von den Griechen gebrauchte Wort *παρέλαβ.* an sich nicht als ungeeignet geltend zu machen wäre (gegen de Wette), zumal als Correlat von *παρέδωκα.* Die Frage bleibt nun, ob hier P., indem er versichert, dass sein Bericht von der Mahlesstiftung vom Herrn herrühre, damit bloss sagen wolle, das Folgende habe er durch eine von Christo herstammende Tradition überkommen oder durch eine von Christo ausgegangene Offenbarung? Letzteres, auch von Rück. (Abendm. S. 194 f., Godet) angenommen, ist nicht etwa deshalb zu verwerfen, weil die folgende Geschichte etwas allbekanntes gewesen sei; denn es handelt sich hier um eine unbedingt zuverlässige, man könnte sagen urkundlich gesicherte Mittheilung für einen besonderen praktischen Zweck. Die mittelbare Form, in welcher Christus diese Mittheilung an P. hat gelangen lassen, so dass er nicht selbst zu diesem Behufe ihm erschien, beruht dabei völlig auf sich, da sehr verschiedene Arten der Vermittelung göttlicher Enthüllungen möglich und geschichtlich bezeugt sind, wie durch Einwirkung des Geistes, durch Engelerscheinung, durch Anschauen und Vernehmen in der Ekstase. Auch ist die Mittheilung durch einen vom Herrn beauftragten Menschen (etwa Ananias) nicht mit der Behauptung auszuschliessen, dass der Inhalt vermöge

seiner wesentlichen Zugehörigkeit zum Evangel., ja zur Grundlehre desselben vom Versöhnungswerke nach Gal. 1, 1. 12. 15 menschliche Vermittelung beim Apostel ausschliesse (so Meyer). Handelt es sich doch hier um die Kunde von einem historischen Vorgang, dessen Heilskraft vermöge der Offenbarung erkannt wird, dessen Verlauf im einzelnen aber in derselben Weise Eigentum der Gemeinde wurde, in der Worte und Thaten Christi überhaupt erhalten blieben. Nicht in der Form der Mittheilung, sondern in der unmittelbaren Gewissheit über Inhalt, Art und Zweck des Mitgetheilten liegt es begründet, dass P. mit nachdrucksvoller Voranstellung des *ἐγώ* sich in apostolischem Selbstgefühl als Bürgen hinstellt für die unbedingte Auctorität dessen, was er nunmehr im Gegensatz zu den korinthischen Missbräuchen auszuführen hat. Hätte er nur sagen wollen: „ich weiss es durch eine von Christo herrührende Ueberlieferung", so wäre sein *ἐγώ* in gleichem Falle mit jedem anderen gewesen, und die nachdrückliche Hervorhebung seines *ἐγώ*, so wie der Singul. *παρέλαβον*, wäre ungehörig, weil ohne besondere geschichtliche Grundlage (vrgl. 15, 3); er würde geschrieben haben: *παρελάβομεν γὰρ ἀπὸ τοῦ κυρίου*. So haben wir hier nicht bloss den ältesten Abendmahlsbericht, sondern sogar „eine authentische Erklärung des Auferstandenen über sein Sacrament" (Olsh.), obwohl keine unmittelbare, aber eine zuverlässig als Offenbarung sich darbietende, wodurch der wesentliche Inhalt des Berichts unabhängig von den Evangelien gewährleistet, jedoch nicht die Wörtlichkeit der Stiftungssprüche in höchster Instanz (auch gegen Mark. u. Matth.) ohne weiteres festgestellt ist. Dem vorher Gesagten gemäss geschah die Offenbarung des Wesens und Sinnes der Stiftung ohne wörtliche Mittheilung des dabei Gesprochenen. Dieses wäre nicht mehr „Offenbarungsunterricht", sondern Verbalinspiration. — *ὃ καὶ παρέδ.*) „was ich (nicht bloss empfangen, sondern) euch auch überliefert habe". Umgekehrt 15, 3. Beispiele zu *παραλαμβ.* und *παραδοῦναι* im Sinne von discere und tradere s. b. Kypke u. Heinrici. — *ὅτι*) „dass", wie 15, 3, nicht „denn" (Luther, Hofm.), wobei das, was P. überkommen und überliefert habe, trotz der Wichtigkeit der Gegenstandes, unangeführt bliebe, wozu aber die Wiederholung des Subjects *ὁ κύριος* keinen Grund bietet, da dieselbe unter Hinzufügung auch des heiligen Namens *Ἰησοῦς*, feierlichen Nachdruck hat. Das volle Bekenntniss vom Abendmahl, welches sie ihm verdanken, führt er ja den Lesern vor. — *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο* (das beschreibende Imperfect., s. Kühner II. S. 133): „in der Nacht, in

welcher sein Ueberliefertwerden vor sich ging" (daher nicht Aor.), ist dem korinthischen Leichtsinne bei den Agapen gegenüber ein tief ernstes und ergreifendes Moment. Die Präposition ist vor dem Relat. nicht wiederholt. Vrgl. Xen. Anab. 5, 7, 17. Mem. 2, 1, 32 und dazu Kühner, Plat. Phaed. S. 76 D und dazu Heind. u. Stallb. — *ἄρτον*) ein Brod (Brodkuchen), welches auf dem Tische lag.

Anmerkung. Die überwiegende Uebereinstimmung des paulinischen Berichts über das Abendmahl mit dem des Lukas ist nicht aus einer Abhängigkeit des P. von Lukas (Grot. vrgl. auch Beza), sondern eher umgekehrt zu erklären.

V. 24. *Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα*) „dies ist mein (von mir der) Leib". Der Nachdruck liegt nicht auf dem enklitischen *μου*, sondern auf *τὸ σῶμα*. *τοῦτο* kann gar nichts anderes heissen als: dies gebrochene Brod da, und damit ist *ἐστί* als die Copula des symbolischen Seins zu fassen geboten. Widrigenfalls wäre die ausgesagte Identität des Subjects und Prädicats für den Redenden wie für die Angeredeten eine unvollziehbare Vorstellung; der Leib des Herrn war noch lebendig, und die der Brechung des Brodes entsprechende Tödtung stand erst noch bevor. So ist *ἐστί* als das Sein im Sinne proleptischer Symbolik bei jener ersten Feier näher zu bestimmen, und für die lutherische Synekdoche fehlt geradezu die Möglichkeit. Vrgl. H. Schultz, zur Lehre v. h. Abendmahl (Gotha 1885) S. 97 f. — *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*) Zu ergänzen ist einfach *ὄν*: „welcher euch zum Heile ist, nämlich dadurch, dass er gebrochen (getödtet) wird" *). Zwar ist Christi Leib nicht wirklich gebrochen (Joh. 19, 33), aber schon im gewaltsamen Tode sieht der Herr an seinem Leibe vollzogen werden, was er eben mit dem Brode gethan. Dies ist die Pointe seiner lebendigen schöpferischen und unmittelbaren Anschauung des zerstückten Brodes; aber jede

*) Diese Näherbestimmung des absoluten *τὸ ὑπὲρ ὑμ.* sc. *ὄν* ist aus dem vorherigen *ἔκλασε* zu entnehmen, daher der Zusatz *κλώμενον* ein sehr richtiges Interpretament ist. Aber von Jesus ist das Wort nicht gesagt, sondern der Gedanke desselben in der Handlung des Brechens ausgedrückt. Diese stille Sprache der lebendigen Plastik ist der tiefen Ergriffenheit des Momentes angemessen genug, und man hat weder die Lesart mit *κλώμενον* als innerlich wahrscheinlich (Kahnis Dogmat. I. S. 616) zu betrachten, noch die Lesart ohne *κλώμ.* als „vaga et frigida" (Reiche Comm. crit.) zu bezeichnen, auch die Weglassung des Wortes nicht aus Joh. 19, 36 f. zu erklären (Hofm.). Wenn Hofm. aber bei *κλώμ.* nur an das gewaltsame Biegen und Verrenken denkt, wie das Wort von Gefolterten (s. Wetst.) und bei Aerzten gebraucht wird, so hätte hiervon eben schon das Brechen des Brodes abhalten sollen.

exponirende Näherbestimmung der in der Brodbrechung selbst gegebenen und selbstredenden Symbolik entspricht der Bewegtheit des Augenblicks weniger als das einfache *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, und nicht einmal dieses haben Matth. und Mark. — *τοῦτο ποιεῖτε*) nämlich das, was ich jetzt thue, das mit einem Dankgebete verbundene Brechen des Brodes nicht nur, sondern auch, wie die Handlung selbst der stille Commentar dieses *τοῦτο* ward, das Austheilen der Brodstücke und das Essen derselben; vrgl. V. 26. — *εἰς τ. ἐμ. ἀνάμν.*) „zur Erinnerung an mich", setzt die künftige leibliche Abwesenheit voraus; s. Luc. 22, 19. Uebrigens stehen auch diese Worte bei Matth. und Mark. noch nicht. Meyer zieht daraus den Schluss, dass das einfache *τοῦτό ἐστι τ. σῶμά μου* die Vermuthung des Ursprünglichen, durch keine Näherdeutung und Reflexion Erweiterten für sich habe, wie er denn überhaupt den Abendmahlsberichten des Matth. und Mark. (und unter diesen beiden wieder dem des Mark.) vor Paulus und Lucas den Vorzug der grösseren Treue zuerkennt. Dieser Ansicht kurzweg zuzustimmen, hindert die Thatsache, dass der Bericht des P. der älteste ist und in dem Bewusstsein, auch von Gegnern kritisirt zu werden (9, 3), erfolgt.

V. 25. *Ὡσαύτ. κ. τ. ποτ.*) sc. *ἔλαβε καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* (letzteres ist aus *ἔκλασε* zu nehmen) V. 23. 24. — *τὸ ποτήρ.*) den vor ihm stehenden Becher. Es war der letzte Becher des Mahls, ohne dass jedoch *μετὰ τὸ δειπν.* mit *τὸ ποτήρ.* zu verbinden wäre (gegen Pott). — *ἐστίν*) in dieser seiner Stellung kann nicht gegen die von den Meisten (Erasm., Beza, Calvin, auch de Wette, Rodatz, Maier, Hofm.) befolgte Verbindung von *ἐν τῷ ἐμῷ αἵμ.* mit *ἡ. κ. διαθ.* entscheiden (Luth., Meyer), welche vielmehr wegen des Parallelismus mit V. 24, wo *ὑπὲρ ὑμῶν* dem *ἐν τ. ἐ. αἵμ.* sachlich entspricht (vrgl. Luc. 22, 20; zur Stellung von *ἔστι* Jac. 2, 17, zum fehlenden Artikel z. B. 10, 18), vorzuziehen ist. Christus sagt: „der Kelch ist der neue Bund in meinem Blut", er ist der in seinem blutigen Tod vollzogene Bund. Denn nichts anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriffe war, sieht der Herr in dem Weine des Bechers, von welcher lebendig concreten, unmittelbaren, aber symbolischen Anschauung in diesem feierlichen Moment der Streit der Kirchen der schneidendste Contrast ist. So ist die Versöhnung durch den Tod Jesu jedenfalls die nothwendige Prämisse auch der symbolischen Deutung des Abendmahls. Mit jeder Wegdeutung des Opfertodes fällt alles Verständniss des Abendmahls hinweg, das eben in zwei getrennten symbolischen Handlungen den Vorgang des Opfers

vergegenwärtigt. Jedoch an „verklärtes Blut“ zu denken, ist dadurch verwehrt, dass das Blut vergossen, also nicht erhalten wird. Vrgl. H. Schultz a. a. O. S. 132 f. Der auf Christi Versöhnungstod gegründete Bund ist der neue im Gegensatz zum alten (Exod. 24, 1—8), der Gnadenbund, in welchem seitens der Menschen nicht die Erfüllung des Gesetzes, sondern der Glaube an Christus, und von Seiten Gottes die gnadenweise Vergebung, Rechtfertigung, Heiligung und Verleihung des ewigen messianischen Heils festgestellt ist. Vrgl. 2. Kor. 3, 6. Zur Idee des neuen Bundes im A. T. vrgl. Jerem. 31, 31. Und als diesen Bund sieht der Herr den Kelch, weil er in dem Weine des Kelchs sein bundschliessendes Blut sieht. So ist ihm in dieser tieflebendigen Plastik der Anschauung der Kelch als das Continens des Bundesblutes der Bund. — *τοῦτο ποιεῖτε*) entsprechend wie V. 24 zu fassen. Unzutreffend Hofm.: P. betone diese zweckliche Bestimmung so nachdrücklich, weil sie mit der korinthischen Art des Mahls unverträglich erscheine. Der Ap. hat hier die Absicht, in einfacher Objectivität die heiligen Worte zu berichten, von denen die Stiftung getragen war. Was er den Korinthern gegenüber zu betonen hat, folgt erst V. 26 f. — *ὁσάκις ἂν πίν.*) diesem Berichte eigentümlich: „so oft irgend (quotiescunque, s. Kühner II. S. 205 vrgl. Beng.) ihr ihn trinket“. *τοῦτο τὸ ποτήρ.* als Object von *πίν.* ergiebt den Context, ohne dass es durch ein Pronom. (*αὐτό*) zu vertreten gewesen wäre. S. Krüger § 60, 7. Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 4. Jesus will also hiernach, dass sie zu seinem Gedächtniss jedesmal, wenn sie bei seinem Mahle den Schlusskelch trinken, mit demselben so verfahren, wie jetzt damit geschah. Nach Hofm. sollen die Worte heissen: so oft ihr zu einem Gastmahl (מִשְׁתֶּה) beisammen seid. Wie kann das durch das blosse *πίνητε* gesagt sein? Und ein Trinkmahl war's ja gar nicht, sondern ein regelmässiges *δεῖπνον* (V. 25). — Zu *ἄν* beachte noch, dass es hinter *ὁσάκις* gestellt ist, „quia in hac voce maximum sententiae pondus positum est“, Kühner ad Ken. Mem. 1, 1, 16 *).

*) Holsten findet in dieser auch von ihm als die ursprünglichste anerkannten Relation einen bereits von dem Stifter beabsichtigten Gegensatz gegen das jüdische Passahmahl, welchen dann die Fassung des Matthäus im Interesse eines „judaistisch gewordenen Judenchristentums“ verwischt hätte (dagegen vrgl. Godet II. S. 169). Wie wenig diese Meinung den Umständen und dem Zwecke der Einsetzung des Abendmahls sich fügt, bedarf keiner Ausführung. Der entscheidende exegetische Grund aber hierfür wird in der Wortstellung *τὸ σῶμα τὸ*

V. 26. Nicht noch Worte Christi (Ewald)*), bei denen P. unwillkürlich in die damals kirchlich ausgebildete Form übergehe, wogegen theils das Unpassende eines solchen ὕστερον πρότερον im Ausdrucke an sich ist (zumal nach V. 23), theils die Anknüpfung mit γάρ, welche der Stimmung und Unmittelbarkeit der Stiftungsworte weniger entspricht, wohl aber den jetzt wieder redenden Ap. verräth, theils dass Luc. im Stiftungsberichte nichts Aehnliches hat. Richtig ist die gewöhnliche Ansicht, dass hier Paulus selbst fortfährt, und zwar mit dem Indicativ (Meyer, Godet), und nicht mit dem Imperativ. Für Letzteres beruft sich Holsten auf ἄχρις οὗ ἔλθῃ. Es sei unlogisch, eine Wesensbestimmung zeitlich beschränkt zu denken; daher enthalten die Worte „eine Erläuterung, die zugleich eine Vorschrift sei" für die würdige Feier. Aber dieser logische Widerspruch ist nicht vorhanden, wenn bei der Einschärfung der thatsächlichen Bedeutung der Feier, welche in dem καταγγέλλειν sich kund giebt, zugleich daran erinnert wird, dass sie allein für die Zeit vor der Vollendung ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Lebens bleibt (s. z. ἄχρις οὗ die Note). Daher leitet γάρ weder eine weitere Begründung von οὐκ ἐπαινῶ V. 22 ein (Hofm.), noch fügt es eine erfahrungsmässige Erläuterung der letzten Worte von V. 25 an (gewöhnliche Ansicht), da der Inhalt von V. 26 vielmehr im logischen Verhältniss der Folge zu dem vorherigen Stiftungsberichte steht. Das γάρ ist deshalb (vrgl. z. V. 22) im conclusiven Sinne zu fassen und geht auf den ganzen Stiftungsbericht zurück: „so geschieht es denn bei diesem Sachverhalte der Stiftung, dass ihr, so oft ihr u. s. w." — τὸν ἄρτον τοῦτον) dass nach dieser Stiftung Christi verordnete Brod; τὸ ποτήριον) den in Rede stehenden Kelch, den Abendmahlskelch. — καταγγέλλετε) „so verkündiget ihr den Tod des Herrn",

---

ὑπὲρ ἡμῶν gesucht. Die artikulirte nähere Bestimmung setze den Leib in Gegensatz zu einem anderen Leibe, der nicht „für euch", sondern „für andere" gegeben werde, den Leib des Passahlamms. Dagegen belehrt Kühner II. S. 530, den auch H. citirt, dass in Verbindungen wie die vorliegende der Ton auf dem Substantiv und nicht auf dem hinzutretenden Attributiv liegt. Der Leib allein ist hier in Gegensatz zu „Gegenständen derselben Gattung" gesetzt. Wie selbständig und positiv die Stiftung gedacht ist, ergiebt sich ferner aus dem ὁσάκις und ihrer Charakteristik V. 27. Vrgl. auch zu 10, 16.

*) Auch in d. Constit. ap. 8. 12, 16 werden sie Christo in den Mund gelegt, mit der Aenderung aber: τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω. Die Didache c. 9. 10 giebt ein Formular für die Feier.

d. h. ihr sprechet es feierlich dabei aus, dass Christus für euch gestorben sei. Dieses καταγγέλλειν ist ein thatsächliches, weil das Mahl selbst, recht verstanden, ein Bekenntniss ist. Meyer denkt an ein nur mündliches Bekennen, das dann einen liturgischen Charakter gehabt haben müsste, ohne über die Art desselben etwas bestimmen zu können. Dem steht jedoch das logische Verhältniss der Aussage zum Vorhergehenden entgegen; will doch P. sagen, was sie thun, wenn sie das Abendmahl feiern. Auch so gefasst ist καταγγέλλειν ein wirkliches Verkündigen, das nicht im Gegensatz zum factischen Kundgeben steht und deshalb nicht uneigentlich und mit poetischer Freiheit gebraucht ist (Einwurf von Meyer). Wie beim Passah (Exod. 12, 27. 13, 18) ist der Bekenntnisscharakter des Mahls die Hauptsache der Feier, welcher denn auch die Wahl des Ausdrucks bedingt. Richtig hat schon die Pesch. (Vulg. hat annuntiabitis.) καταγγ. als Indicat. gefasst (so auch Theophyl., Beza, Beng., de Wette, Osiand., Kahnis, Neand., Maier, Rück. Abendm. S. 211, Hofm.), was Grot. u. M. nicht in „annuntiare debetis" hätten verwandeln sollen. S. ausserdem Rodatz in der Vierteljahrschr. von Lücke u. Wieseler I. 3. S. 351. — ἄχρις οὗ ἔλθῃ) „bis er gekommen sein wird"; denn die Nähe der Parusie war dem Ap. gewiss, daher ihm die künftigen Geschlechter nicht vorgeschwebt haben können; aber die Anwendung seiner Worte auf sie ist geschichtlich nothwendig und richtig. — ἄχρις steht ohne ἄν (s. Beispiele b. Lobeck ad Phryn. S. 15 f.), weil der Eintritt der Parusie als ganz gewiss, nicht durch etwa hindernde Möglichkeiten bedingt, gedacht ist (Herm. part. ἄν S. 109 f.). Auch Gal. 4, 18 denkt sich P. in der Inständigkeit seiner Liebe einen so gewissen Erfolg (gegen Rückert's Einwand). Meyer fügt hinzu: Nach der Parusie ist der Herr selbst wieder da. Theodoret: μετὰ γὰρ δὴ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεία τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος· διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ. Dann ist das Mahl mit ihm ein neues (Matth. 26, 29); bis dahin aber schweigt jene Verkündigung nicht, — wie musste das beständig die ernste Verantwortlichkeit unwürdiger Feier gegenwärtig erhalten (s. V. 27)! So knüpft P. an das καταγγέλλειν der Feiernden die Furcht und das Zittern des Maran atha 16, 22.

V. 27. Aus jenem καταγγέλλειν u. s. w. folgt, wie gross die Versündigung des unwürdigen Genusses sei. Die Beziehung von ὥστε ist bündig und sachgemäss genug, um nicht ein weiteres Zurückgehen (auf alles von V. 20 an Ge-

sagte) zu fordern (gegen Rückert), — ἢ πίνῃ) ἤ steht nicht für καί (Pott u. Aeltere)*), sondern der Sinn ist: es mag jemand das eine oder das andere unwürdig geniessen, so ist er schuldig; weder beim Brode noch beim Weine soll ein unwürdiger Genuss statt finden. Beide Elemente wirken nicht unmittelbar nach einander, sondern das Brod wird während des Mahls, der Wein nach demselben genossen, so dass der Fall möglich war, das Brod in würdiger, den Kelch in unwürdiger Stimmung zu geniessen und auch umgekehrt. Vrgl. auch Hofm. Die Verschuldung aber des einen oder des anderen unwürdigen Genusses war die nämliche und ganze; daher im Nachsatze nicht wieder ἤ. Katholiken (s. Estius u. Corn. a Lap.) stützen mit ἤ ihre communio sub una. S. dagegen Calov. — τοῦ κυρίου) wie κυριακόν V. 20. 10, 21. — ἀναξίως) „auf eine unwürdige, d. i. dem Wesen der Feier (10, 16) und ihrem Zwecke (V. 24 f.) sittlich unangemessene Weise". Paulus bestimmt es nicht näher; daher, und weil ein unwürdiger Genuss in concreten Fällen sehr vielfach statt finden kann, die verschiedenen Bestimmungen der Ausleger**), welche aber nicht hierher gehörten.

*) Auf diesen Irrtum ist auch die Lesart καί (bei AD Minusk. Vers. u. Vätern), welche Fritzsche ad Rom. III. S. 191 u. Rück. billigen, zurückzuführen. Sie wurde durch V. 26 dargeboten und durch das folgende καί unterstützt, ist aber nicht nothwendig, da die Vorstellung wechselt.

**) Theophyl. (nach Chrys.) ὡς περιορῶντας τοὺς πένητας; Theodor.: P. treffe damit die Herrschsüchtigen in Korinth, den Hurer und auch die Götzenopfer-Esser, generell genommen aber alle, die mit bösem Gewissen das Sacrament empfangen; Luther: würdig sei, „der den Glauben hat an diese Worte: für euch u. s. w."; Grot.: „qui hoc actu curat., quae sua sunt, non quae Domini"; Beng.: „qui se non probant"; Flatt: nicht mit dankbarer Erinnerung an den Tod Jesu, nicht mit Ehrfurcht gegen ihn, nicht mit Liebe gegen andere; so im wesentlichen auch Rück. im Comment., ausführlicher und zum Theil anders in s. Schrift vom Abendm. S. 234; Billr.: mit Beleidigung gegen die Brüder; Olsh.: zunächst sei die Lieblosigkeit, das Richten über andere gemeint, worin aber der Gedanke liege: die Unbussfertigkeit macht den unwürdigen Abendmahlsgenossen; Kahnis: „Unglaube, welcher im Abendmahle einen höheren Gehalt nicht anerkennt". Jedenfalls ist der Mangel an stets gegenwärtigem, lebendig wirksamem Glauben an die Versöhnung, welche durch Christi Tod geschehen ist, die Quelle der verschiedenen sittlichen Unwürdigkeiten, in denen der Genuss des Mahls vollzogen werden kann, wie das auch bei der korinthischen Herabsetzung desselben zu einem Ess- und Trinkmahl (und dabei bleibt Hofm. zur Erklärung des ἀναξίως stehen) der Fall war. Je inniger und kräftiger dieser Glaube, desto weniger kann der Genuss, durch welchen man in Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn zu treten und dadurch sein Gedächtniss zu feiern sich bewusst

Denn nach dem Zusammenhange ist die Weise der Feier, welche diese Erörterung veranlasste, dem allgemeinen ἀναξίως unterzuordnen. Dieselbe wird dann V. 29 nach ihrer besonderen Form näher bestimmt. — ἔνοχος ἔσται etc.) ἔνοχος mit Dativ und Genit. (s. Matthiae S. 850) drückt den Schuldverband aus (s. Bleek z. Hebr. 2, 15): „er wird — von dem Momente an, da er es thut — schuldverhaftet sein dem Leibe und dem Blute Christi", d. h. crimini et poenae corporis et sanguinis Christi violati obnoxius erit (vrgl. Jak. 2, 10 und das classische ἔνοχος νόμοις, Plat. Leg. 9. S. 869 B. E). Dies geschieht, weil die Verkündigung des Herrntodes beim Genusse des Brodes und des Kelches eine sittliche Verfassung voraussetzt, welche diesem heiligsten Erinnerungsacte entsprechend sein muss; durch deren Gegentheil wird daher der heilige Leib und das heilige Blut, deren Gemeinschaft jener Genuss ist, nur gemissbraucht uud entweiht. Derjenige, der da wo er den Tod des Herrn verkündigen soll, also handelt, stellt sich denen gleich, die den Sohn Gottes kreuzigten (Hebr. 6, 6): par facit, quasi Christum trucidaret (Grot. nach Chrys. und Theophyl., auch Ewald). Er versündigt sich an dem lebendigen Christus, indem er die Symbole seiner Gegenwart nicht als das, was sie sind, würdigt, V. 29 (gegen Meyer). Eine zu weite Ausdehnung wird jedoch dieser in der Sache liegenden Betrachtungsweise gegeben, wenn man mit Ebrard (Dogma v. Abendm. I. S. 126) behaupten wollte: der Mensch durch seine Sünden sei mit Ursache des Todes Jesu: geniesse er nun unwürdig, so blieben nicht nur seine übrigen Sünden unvergeben, sondern es komme auch noch die neue Schuld hinzu, dass er Christum mit an's Kreuz gebracht habe (welche Schuld dem würdig Geniessenden wie jede andere Sünde vergeben werde). Das wäre ja keine neue Schuld, sondern das Bleiben der alten, wie Kahnis (Dogmat. I. S. 620) erklärt. Allein so hätte, ohne missverständlich sich auszudrücken (vrgl. Joh. 3, 36. 9, 41), der Ap. nicht ἔνοχ. ἔσται, sondern ἔνοχ. μένει oder μενεῖ schreiben müssen. Wenn ferner Olsh. nach Aelteren meint, in u. St. liege ein mächtiger Beweis gegen jede Zwingli'sche Gedächtnissansicht, so ist dies zu rasch und ohne Beweiskraft geschlossen, da die Entweihung der anerkannten Symbole, zumal der im religiösen Gemeindebewusstsein anerkannten (man denke z. B.

---

ist, in sittlich unwürdiger Weise vor sich gehen. Richtig sagt zwar Beng.: „alia est indignitas edentis, alia esus" (vrgl. Rück. Abendm. S. 233); aber letztere in ihren verschiedenen sittlichen Gestaltungen ist die nothwendige Folge der ersteren.

an ein Crucifix), das sinnbildlich dargestellte Object selbst verletzt, was Hofm. mit Ungrund in Abrede nimmt. Vrgl. Oecolamp., Pisc. u. Scultet., welche die Verletzung des königlichen Siegels oder Bildes als Analogon anführen*). Zu viel schliesst auch Rück. aus uns. St., wenn er darin den Beweis findet, dass Brod und Wein nur Symbole seien**). Denn auch wenn sie wirklich Leib und Blut Christi sind, war die Warnung dadurch motivirt, dass die Leser dieses Verhältniss zu vergessen schienen. Demnach folgt aus uns. Stelle an sich weder das eine noch das andere, wie das letztlich auch Hofm. anerkennt, obwohl schon aus V. 29 den Genuss des wirklichen Leibes und Blutes heraufnehmend. S. aber z. V. 29 u. vrgl. 10, 15 f.

V. 28. Δέ) weiterführend: „Um aber diese Schuld sich nicht zuzuziehen, prüfe man sich selbst u. s. w.", untersuche man seine Stimmung und sittliche Verfassung (*τὴν διάνοιαν ἑαυτοῦ*, Theodor. Mopsv.), ob man nicht etwa unwürdig geniessen werde***); vrgl. *διακρίνειν* V. 31. — *καὶ οὕτως*) „und so und sodann", nachdem man sich geprüft hat. S. z. Rom. 11, 26. Dem Leser, welcher nicht auf Spitzfindigkeiten ausgeht, versteht sich dabei von selbst, dass der Fall, wenn das Ergebniss der Selbstprüfung auf Unwürdigkeit lautet, nicht mit eingeschlossen ist. Unnöthig hat daher Rückert nach Aelteren *δοκιμάζ.* „tüchtig machen" genommen, was es nie heisst, auch nicht Gal. 6, 4. 2. Kor. 13, 5. 1. Thess. 2, 4. — *ἄνθρωπος*) wie 4, 1 synonym mit *ἕκαστος*.

V. 29. Da *ἀναξίως* unächt ist, so könnte *ὁ ἐσθίων κ. πίνων* absolut gefasst werden: „der Esser und Trinker", der

---

*) Was Luther im grossen Bekenntniss dagegen einwendet, kommt in der That auf Spitzfindigkeit hinaus. Der Schluss der alten Dogmatiker aber ist: Das Object, an welchem wir uns vergehen, muss gegenwärtig sein; wir vergehen uns an Leib und Blut Christi; also müssen diese gegenwärtig sein. Dieser Schluss ist unrichtig, weil der Obersatz unrichtig ist. Die Gegenwart des Objectes, „in quod delinquimus quodque indigne tractamus" (Quenstedt), ist nicht immer und nicht als reale Gegenwart nothwendig. So vergeht man sich an dem Leibe Christi, auch wenn man sich an dem anerkannten heiligen Symbol dieses Leibes vergeht, und an dem Blute Christi, wenn man sich u. s. w. Vrgl. auch Neand.

**) Anders in s. Schr. vom Abendmahl S. 236, wo er nach 10, 3 f. 10, 16 nicht bezweifelt, dass an ein unmittelbares, an den gegenwärtigen Dingen selbst begangenes Verschulden gedacht sei.

***) Die Beichte ist ein dieser Vorschrift des Ap. dienendes Institut der Kirche, wobei die Absolution vergewissert, dass man nicht unwürdig esse und trinke.

das Abendmahl, wie dies in Korinth wirklich geschah V. 22. 34, zu Schmausen und Trinken macht. Dies Meyers frühere Fassung, bei welcher dann *μὴ διακρίνων*: „weil er nicht“ u. s. w. zu nehmen wäre (Rom. 4, 19). Aber nach V. 28, dessen *ἐσθίειν κ. πίνειν* hier wieder ausgedrückt wird, ist das einfach Textgemässeste: „Der das Brod Essende und den Becher Trinkende isst und trinkt ein Richturtheil sich selbst, wenn er nicht“ u. s. w., so dass mithin *μὴ διακρίνων* etc. das Prädicat bedingend, nicht aber Modalitätsbestimmung des Subjects ist. Der Ap. hätte bloss schreiben können: *κρίμα γὰρ ἑαυτῷ ἐσθίει κ. πίνει, μὴ διακρ. τ. σ.*; aber die umständliche Wiederbezeichnung des Subjects durch *ὁ γὰρ ἐσθίων κ. πίνων* hat etwas Feierliches, das Wagniss fühlbar machend, welches darin liegt, wenn man zum Essen und Trinken schreitet. — *κρίμα ἑαυτῷ* etc.) concreter Ausdruck (vrgl. 2. Kor. 2, 16) des Gedankens: „er zieht sich selbst durch sein Essen und Trinken Richturtheil zu“. Diese Wirkungskraft beruht in dem *ἔνοχος ἔσται* etc. V. 27 und entscheidet daher gegen die symbolische Deutung der Stiftungsworte nichts. Dass *κρίμα* ein strafendes ist, liegt im Contexte (Rom. 2, 2. 3, 8. 13, 2. Gal. 5, 10). Das artikellose Wort aber bezeichnet nicht die ewige Verdammung, sondern Strafurtheil überhaupt, ohne abgrenzende Bestimmung. V. 30 u. 31 lehrt, dass Paulus zunächst an zeitliche Strafe als Vergeltung des unwürdigen Abendmahlsgenusses gedacht hat, und dass ihm dieselbe als von Gott angewandtes Züchtigungsmittel zur Abwendung der ewigen Verdammung erschien. Zum Dativ incomm. *ἑαυτοῦ* vrgl. Rom. 13, 2. — *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*) wenn er nicht beurtheilt (so *διακρ.* Vulg., Chrys., Theophyl., Bengel, de Wette, Weiss, Meyer) den Leib, d. i. den Leib *κατ' ἐξοχήν*, das heilige *σῶμα*, mit welchem er durch diesen Genuss in Gemeinschaft tritt und auf welches er daher die sorgfältigste, dessen Heiligkeit und Heilsamkeit zum vollen tiefen Bewusstsein bringende Beurtheilung richten sollte (zu *διακρ.* 14, 29. Matth. 16, 3). Vrgl. Chrys.: *μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρή, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς δωρεᾶς*. Diese Fassung, bei der dem „Urtheilen“ ein sehr prägnanter Sinn gegeben wird, sollte der gewöhnlichen, die *διακρ.* mit „unterscheiden“ übersetzt, nicht so scharf als üblich entgegengestellt werden. Beruht doch jedes Urtheilen auf entscheiden und unterscheiden; indem man auf den Leib Christi jene Beurtheilung richtet, unterscheidet man ihn von jedem anderem Leibe. So erklärt Ewald, Kahnis al.: „wenn er (oder nach der Lesart *ἀναξίως* hinter *πίνων*: weil er) den

Leib Christi nicht von gemeiner Speise unterscheidet*)". Hofm. mit sachlich nicht ändernder Modification: „wenn er den Leib, welchen der dieses Brod Geniessende isst, nicht von dem blossen Brode unterscheidet". Hierbei wird entweder richtig der Leib Christi als dasjenige, womit man durch den Genuss des Symbols in Gemeinschaft tritt, oder als in, mit und unter dem Brode (lutherische Kirchenlehre), oder als durch die Verwandelung des Brodes (katholische Lehre) genossen gedacht. Der Einwand Meyer's, V. 31 sei dagegen, wo *διεκρίνομεν* aus uns. Stelle wieder aufgenommen werde, das dort nicht „unterscheiden", sondern „beurtheilen" heisse, erledigt sich sowohl durch das Uebergreifen der Bedeutungen, als auch durch die gerade hier stark zur Geltung kommende Freude des Ap. an Paronomasien, welche ihre innere Berechtigung in den verschiedenen Beziehungen, die der so verwandte Begriff gestattet, besitzen. Das *διακρίνειν* V. 31 ist dem *δοκιμάζειν* V. 28 gleichwerthig. Die rechte Selbstbeurtheilung ist ein Selbstgericht, durch das der Urtheilende sich vor dem unwürdigen Genusse bewahrt. — Zu *τὸ σῶμα* noch *καὶ τὸ αἷμα* zuzusetzen, war nicht nothwendig, weil das *σῶμα* eben als dasjenige gedacht ist, welches durch sein Blutvergiessen den Tod erlitten hat; vrgl. V. 26, auch 10, 17. Die Zweiheit der Elemente hat eben nur in der gleichen Symbolik beider ihre Bedeutung: ausserhalb der Symbolik wäre sie ungereimt, da die Getrenntheit beider nicht objectiv sein kann.

V. 30. Nachweis zu jenem *κρίμα ἑαυτῷ — πίνει* aus der gegenwärtigen eigenen Erfahrung der Korinther. — P. wusste, dass damals viele Krankheits- und nicht wenig Todesfälle (*κοιμῶνται*) unter ihnen wären, und er erkannte darin eine göttliche Strafverfügung für den unwürdigen Genuss des Abendmahls. Vrgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 138. Die Erklärung von ethischer Schwäche und Erstorbenheit (Valck. al.) ist nicht mit Rück. deshalb zu verwerfen, weil dieses sittliche Krank- und Todtsein als Grund des unwürdigen Genusses hätte dargestellt sein müssen (es konnte eben so gut als Folge erscheinen, s. Rom. 1, 24 f.), sondern deshalb, weil dasselbe vom Contexte geboten sein müsste, aber nicht angedeutet ist, weder allein, noch in Verbindung mit dem physischen (Olsh.). — *κοιμῶνται*) dormiunt, d. h. sind todt. Vrgl. über diese euphemistische Be-

*) Luther's Glosse: „Der Christus Leichnam handelt und damit umgeht, als achtet er's nicht mehr denn andere Speise"

ziehung z. 15, 18. Sonst steht im N. T. Perf. oder Aor. Doch vrgl. 1. Thess. 4, 13. Lachm. — Ein bestimmter begrifflicher Unterschied von ἀσθενεῖς und ἄῤῥωστοι (letzteres sei mehr als ersteres, meinen Grot. u. Bengel; anders Wetstein, auch Tittmann Synon. S. 76) ist nicht nachzuweisen. Beides ist krankhafte Kraftlosigkeit.

V. 31. 32. „Wenn wir hingegen uns selbst beurtheilten (und so unterschieden, was an uns dem würdigen Genusse förderlich ist und was ihm entgegensteht), so würden wir kein Urtheil empfangen (kein Strafurtheil, V. 29); indem wir aber ein Urtheil empfangen (factisch, durch zeitliches Leiden), werden wir vom Herrn (von Gott) gezüchtigt (erziehungsweise gestraft), damit wir nicht mit der Welt (zusammt dem widerchristlichen Theile der Menschheit) verurtheilt werden", nämlich beim jüngsten Gericht. Beachte das Oxymoron: διεκρ. κριν. καταριθ., der Wechselbeziehung von κρίμα und διακρίνων V. 29 sinnig entsprechend. In beiden Stellen ist, ihrem inneren Zusammenhange angemessen (welcher mit διὰ τοῦτο V. 30 und mit δέ V. 31 deutlich genug markirt ist, obgleich ihn Hofm. verneint), die gleichartige acuminöse Alliteration. — Ueber die göttliche Züchtigung, welche innerhalb der göttlichen Erlösungsthätigkeit liegt (10, 13. Hebr. 12, 6. Tit. 2, 12, auch 1. Tim. 1, 20. 2. Tim. 2, 25), vrgl. J. Müller von d. Sünde I. S. 339 f. ed. 5. — Die erste Person giebt mildernd dem Satze die Form eines allgemeinen, nicht bloss auf die korinthischen Verhältnisse, sondern überhaupt gültigen.

V. 33. Folgerung aus diesem allgemein gehaltenen Satze für das Benehmen der Leser beim Liebesmahl, wenn man zu dessen Haltung (εἰς τὸ φαγεῖν, nicht zu ἀλλ' ἐνδέχ. gehörig) zusammenkomme. — ἀδελφοί μου) „perterrefactos rursum hac blanda compellatione solatur", Grot. — ἀλλήλ. ἐκδέχεσθε) „wartet auf einander" („invicem exspectate", Vulg.), 16, 11, so dass keiner sein ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει. Diese Schlussermahnung entspricht der Rüge, mit welcher angefangen war V. 21, und deshalb ist es grundlos, von dieser Fassung abzugehen, welcher auch Erasm., Luther u. d. Meisten folgen. Theophyl.: δεικνύων, ὅτι κοινά εἰσι τὰ ἐκεῖσε εἰσφερόμενα, καὶ δεῖ ἀναμένειν τὴν κοινὴν συνέλευσιν. Andere: „nehmet euch einander auf", nämlich convivio, Gegensatz des Verachtens und des Zurückweisens der Theilhabung anderer an dem, was man selbst zu bieten hat. So Rück., Olsh., Ewald, Hofm. nach Mosh. al. Allein ἐκδέχεσθε (16, 11)

heisst im N. T. immer exspectare (vrgl. Soph. Phil. 123. Polyb. 20, 4, 5. 3, 45, 6. Apollod. 1, 9, 27; auch b. Plutarch. u. A.), obwohl im Classischen wie in d. LXX. u. Apokr. die Bedeutung excipere weit häufiger ist. Paulus würde diesen Sinn durch das blosse *δέχεσθαι* oder durch *προσλαμβάνεσθαι* (Rom. 14, 1) ausgedrückt haben.

V. 34. Den Hunger zu stillen ist das eigene Haus der rechte Ort, die Agapen sollen nicht Mahlzeiten zu solchem sinnlichen Behufe sein; sie haben eine höhere Bestimmung. Vrgl. V. 22. Andere: „Wenn Jemand so grossen Hunger hat, dass er die Vertheilung nicht erwarten kann, so esse er lieber erst zu Hause" (Billr., vrgl. Erasm. Paraphr.). Aber wie viel ist da eingetragen! — *τὰ δὲ λοιπά*) was nämlich in dem Abschnitte V. 17—34 noch nicht angeordnet ist. Es ist auf das die Liebesmähler Betreffende zu beziehen, und zwar nicht auf Dogmatisches, sondern, wie schon das Wort *διατάσσεσθαι* zeigt, auf äussere Ordnung und Einrichtung 7, 17. 9, 14. 16, 1. Gal. 3, 19. Tit. 1, 5. Eine von den Katholiken für die Tradition benutzte Stelle. Allerdings dient sie auch dazu, im allgemeinen die Möglichkeit des Vorhandenseins apostolischer Traditionen zu begründen; aber in bestimmten Fällen, wo man sie behauptet, liegt immer der Beweis den Behauptenden ob, und dieser kann niemals erbracht werden. — *ὡς ἄν*) so wie irgend ich gekommen sein werde: im zeitlichen Sinne = simulatque. S. V. 26. 4, 5. Phil. 2, 23 u. Hartung II. S. 289.

Cap. XII—XIV.

Von den Gnadengaben, in's besondere von der Prophetie und der Glossenrede.

Cap. XII. Inhalt: In der Abhandlung über die Geistesgaben, welche durch die Ueberschätzung und den Missbrauch der Glossolalie veranlasst ist (C. 12—14), nimmt Cap. 12 dieselbe Stellung ein, wie in der analog gebauten Abhandlung über das Götzenopferfleisch (C. 8—10) Cap. 8 *). Indem es über den Reichtum der Gnadengaben, ihre gemeinsame Quelle und ihr gemeinsames Ziel sich verbreitet, bereitet es die grundsätzliche Erledigung der in Frage stehen-

*) Auch diese Abhandlung enthält die Hauptstücke der Chrie. Vrgl. zu Cap. 8, 1.

den besonderen Verkennungen und Entartungen vor. P. betont vorerst, dass der Grundcharakter der Geistesrede das Bekenntniss Jesu als des Herrn sei (V. 1—3), und stellt sodann die Mannigfaltigkeit der besonderen Aeusserungen des Geistes fest (V. 4—5), welche zur Wohlfahrt der Gemeinde den einzelnen verliehen sind (V. 7—10). Aller Gaben Geber ist aber ein und derselbe Geist; denn die Christen sind ein organisches Ganze wie die Glieder eines Körpers, daher keiner weder sich selbst überschätzend beurtheilen (V. 11—20), noch die Nothwendigkeit und den Werth der Geringerbegabten verkennen soll (V. 21—30). Doch soll nach den vorzüglicheren Charismen gestrebt werden; und die beste Art und Weise dieses Strebens will Paulus seinen Lesern zeigen (V. 31). — Die besondere Schwierigkeit des ganzen Abschnittes bezeichnet schon Chrys. sehr richtig: *τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων* *).

V. 1 **). *Δέ*) von den vorher behandelten zu einem

*) Auch hier wird die besondere Entartung in verschiedener Weise mit dem Parteitreiben in Verbindung gebracht. Baur in den Stud. u. Krit. 1838. S. 646 f. meint: der Missbrauch der Glossolalie in Korinth, welcher allerdings diesen Abschnitt verursacht hat, sei im Parteiinteresse der Petriner gegen die Pauliner begründet gewesen. Jene hätten das *γλ. λαλ.* gegen diese geltend gemacht, weil sie dem Paulus den apostolischen Charakter, also auch das *πνεῦμα ἅγιον* abgesprochen hätten. Ohne alle Spur in der Abhandlung; denn das bei einer ganz anderen Gelegenheit hingeworfene Wort 7, 40 gehört nicht hierher, und 14, 6 u. 18 setzt bei den Lesern das Zugeständniss voraus, dass Paulus die Gabe der Glossolalie, und zwar in hohem Grade besitze. Auch Räbiger tritt Baur im wesentlichen bei, eine Opposition der paulinischen *προφητεύοντες* gegen die petrinischen *γλώσσαις λαλοῦντες* annehmend. Aber es geschieht überhaupt ohne Nachweis im Texte, dass man den Gegenstand mit dem Parteiwesen in Verbindung setzt und namentlich die Glossolalie einer bestimmten Partei zuschreibt (Dähne betrachtet sie als alexandrinische Schwärmerei der Christiner). Auch die Vermuthung v. Hengel's (Gave d. talen. S. 111 f.): Apollos habe die Glossolalie nach Korinth gebracht, wo sie gemissbraucht und ausgeartet sei, entbehrt einer näheren Begründung.

**) Zur Textkritik von V. 1—3: V. 2. *ὅτι ὅτε*) gebilligt von Griesb., aufgenommen auch von Lachm. (welcher jedoch *ὅτε* einklammert), Scholz, Rück., Tregell., Tisch. nach ℵABCDEL Minusk. u. m. Vers. u. Vätern. Das blosse *ὅτι* (FG Minusk. Syr. Erp. Clar. Germ. Oec. Ambrosiast.) und das schwachbeglaubigte blosse *ὅτε* (welches Billr. u. Ewald vorziehen) sind zwei verschiedene Nachhülfen der Structur, um deren Schwierigkeit willen auch Reiche wieder die Recepta vertheidigt. Aber weshalb den ursprünglich einfachen Satzbau erschweren? Weste.-Hort vermuthen als vielleicht ursprüngliche

andern Gegenstande, bei welchem ebenfalls Missbräuche in der Gemeinde eingerissen waren (s. z. 11, 18), überführend. Dass die so umfassende und in's einzelne eingehende Behandlung des eigentümlich bestimmten Gegenstandes durch Anfragen des korinthischen Briefes veranlasst sei (7, 1. 8, 1), wird mit Recht angenommen. — *τῶν πνευματικῶν*) kann als Neutrum (Chrys., Luther, Meyer, Edwards, Godet al.) oder als Mascul. gefasst werden. Im ersteren Falle giebt es ganz allgemein das Thema an: über die vom heil. Geiste herrührenden und dessen Wirksamkeit im Gemeindeleben zur Erscheinung bringenden Thätigkeiten. Die *πνευματικά* werden dann dem Wesen nach den *χαρίσματα* V. 4 synonym genommen, wobei zwar ausgeschlossen ist, nur an die Glossolalie bei *πνευμ.* zu denken (Storr, Billr., Baur, Stud. u. Krit. 1838. S. 644, Ewald), aber anerkannt werden darf, dass die Rücksicht darauf, der Absicht der Abhandlung entsprechend, die Wahl des Ausdrucks bestimmte. Theodor. Mopsv.: *θέλω ὑμᾶς καὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων εἰδέναι τὴν τάξιν. ὥστε βούλομαί τι καὶ περὶ τούτων εἰπεῖν.* Als Mascul. verstanden (Grot., Seml., Rosenm., Griesbach, Heydenr., Ewald, Hofm., Dav. Schulz d. Geistesgaben der ersten Christen S. 163. Hilgenf. d. Glossolalie 1850. S. 16, Holsten): „über die Inspirirten", ächte oder unächte; Ew.: „über die Geistesmänner". Für die Erklärung als Neutrum beruft sich Meyer auf 14, 1, wo das Thema *τὰ πνευματικά* wieder klinge; vrgl. auch V. 4. 31. Rom. 1, 11. Die Erkl. als Mascul. stützt sich auf V. 3 (*ἐν πνευμ. θ. λαλῶν*), und die Beobachtung, dass die Gemeinde schwerlich über *τὰ πνευματικά* im allgemeinen, sondern nach den *πνευματικοί* im Sinne von 14, 37 den Ap. gefragt habe; denn nicht die Glossolalie als Gabe, sondern die Glossenredner, insofern sie sich der Gabe in nicht erbauender Weise bedienten, veranlassen die Erörterung. Der Sinn von *πνευματικός* aber verengt sich je nach der bestimmten Beziehung, welche das Wort erhält. — *οὐ θέλω ὑμ. ἀγνοεῖν*) „ich will euch nicht in Unkunde lassen". Vrgl. 10, 1. 1. Thess. 4, 13.

V. 2. Grund (vrgl. *διό* V. 3), weshalb er sie über die *πνευματικοί* belehren wolle. Als gewesenen Heiden sei ja der pneumatische Zustand, in welchen sie als Christen ein-

---

LA.: *ὅτι ποτέ.* — V 3. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta *Ἰησοῦν* u *κύριον Ἰησοῦν* ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch. nach ℵABC Minusk. u. m. Vers. u. Vätern *Ἰησοῦς* und *κύριος Ἰησοῦς* zu lesen. Die Accusative sind Auflösungen der den Schreibern auffällig gewesenen Oratio directa.

getreten, ein specifisch neuer, dessen rechte Beurtheilung und Werthung aber in Folge scheinbar analoger Erfahrungen des Heidentums gesichert werden musste (Heinrici S. 350 f.). Daher erinnert sie der Ap. zunächst an die traurige Haltlosigkeit der überwundenen Religionsstufe, worauf er die christlich pneumatischen Aeusserungen ihrem Inhalt nach kennzeichnet. Bei der Lesart ὅτι, ὅτε beginnt der Objectivsatz mit ὅτι, aber statt mit ἀπήγεσθε zu endigen oder ἦτε vor ἀπαγόμ. zu wiederholen, läuft er in's Particip aus, — eine auch im Classischen nicht ungewöhnliche anakoluthische Gebrauchsweise des ὅτι nach eingetretenen, wenn auch nur kurzen Zwischensätzen. S. Krüger z. Thuc. 4, 37. Stallb. ad Plat. Apol. 37 B. Heind. ad Plat. Gorg. S. 481 D. Uebersetze: „Ihr wisset, dass zu der Zeit, als ihr Heiden waret, ihr zu den stummen Götzen, wie ihr entführt wurdet, fortgerissen wurdet". Noch kraftvoller erscheint die Aussage, wenn ὅτι nach dem kurzen Zwischensatze nachdrucksvoll durch ὡς wieder aufgenommen wird (Chrys.: οὗτοι οἱ μάντεις πρὸς ἐκεῖνα ἤγοντο ἑλκόμενοι). So Bengel, Heinrici, Edwards, Buttm. neut. Gr. S. 329. Die Rede geht dann nach ὅτε ἔθνη ἦτε mit ὡς in einen indirecten Fragesatz über. Ferner ist es auch vorweg wahrscheinlich, dass der Zwischensatz die Behauptung des Hauptsatzes nicht mildert, sondern verstärkt. Daher ist es sachgemässer, ὡς ἀνήγεσθε — ihr wurdet entführt — (vrgl. Act. 7, 41. Jud. 6, 28. LXX, wo ἀνάγειν von dem Fortschleppen der Opferthiere gebraucht wird) zu lesen (so Erasm., Valck., Hofm., Laurent), als ὡς ἂν ἤγεσθε — wie irgend man euch führte (Meyer, Edw., God., Buttm. S. 186 f. Fritzsche, conject. I. S. 35). Die textkritischen Auctoritäten schwanken; eine Entscheidung nach ihnen ist um so schwieriger, als die Majuskeln keine Wortintervalle haben. Gegen ἄν jedoch spricht, dass die Aussage keinen problematischen Charakter trägt, sondern thatsächliche Wirkungen veranschaulicht. Vrgl. Athen. leg. pro Christ. S. 29 ed. Col.: καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα ἕλκοντες οἱ δαίμονες εἰσιν (Hilgenfeld)*). — ὅτε ἔθνη ἦτε) Erinnerung der Leser an ihr trauriges ποτέ, auf welches P.

*) Hofm., der nur ὅτι lesen will, bringt folgenden Sinn heraus: 1) οἶδα τε statt οἴδατε, 2) ὅτι ἔθνη ἦτε „weil ihr Heiden waret", und zwar als Grundangabe für das folgende, in welchem des Nachdrucks wegen πρὸς — ἄφωνα dem ὡς vorangestellt sei. Allein wie völlig unmotivirt und unangemessen würde das als Grundangabe ganz überflüssige „weil ihr Heiden waret" mit dem Nachdrucke der Voranstellung in einem noch dazu doppelten Hyperbaton belegt sein! Auch das τέ nach οἶδα wäre logisch nicht passend (s. z. V. 3 Anm.)

oft von ihrem glücklichen *νῦν* aus ihre Blicke zurücklenkt (Eph. 2, 2 f. 11, 13. 5, 8. Kol. 1, 21. 3, 7. Rom. 11, 30). — *πρὸς τὰ εἴδωλα*) nämlich um sie zu verehren, ihnen zu opfern, sie anzurufen, zu befragen u. dergl. — *τὰ ἄφωνα* (Plat. Pol. I. S. 336 D u. oft. Dem. 292. 6. 294. 19. 2. Makk. 3, 24) lässt den Leser fühlen, dass Götzen, die selbst stumm waren (vrgl. Habac. 2, 18. Ps. 115, 8. 3. Makk. 4, 16), kein pneumatisches Reden wirken konnten. Beachte den nachdrücklich wiederholten Artik. — *ἀπαγόμενοι*) hinweggeführt werdend. In *ἀπό* liegt die Vorstellung der Entfernung vom normalen Zustande der natürlichen Gotteserkenntniss (Rom. 1, 19 f.), indem es das Ergebniss des *ἀνάγεσθαι* veranschaulicht. Die Folge desselben war nämlich das *ἀπάγεσθαι*, das unwillkürliche blinde Fortgezogenwerden zu den Tempeln, Bildsäulen, Altären u. s. w. der Götzen. Meyer will mit Rücksicht auf das von ihm vorgezogene *ἂν ἤγησθε* allein an das Fortgezogenwerden aus den jedesmaligen Umgebungen denken; jedoch gestaltet sich durch die naheliegende Beziehung auf die schuldvolle Verirrung des ethnischen Religionslebens die Charakteristik tiefer und eindrucksvoller. Dass Paulus übrigens als die führende Gewalt dämonische Mächte gedacht habe, ist nach seiner Ansicht vom Heidentum (10, 20. Eph. 2, 2) wohl anzunehmen, dass dieselben auch als stumm gedacht sein mussten (Holsten), folgt gewiss nicht aus Marc. 9, 17. 25. Das Gegentheil ist *πνεύματι ἄγεσθαι* Rom. 8, 17. Gal. 5, 18. Matth. 4, 1. Andere: a sacerdotibus (Valck. u. M.) u. dergl. — Man beachte noch, theils dass Homöoteleuta wie *οἴδατε, ὅτι ὅτε — ἦτε* auch bei den besten Schriftstellern vorkommen, so dass ihnen die Gleichklänge nicht anstössig gewesen (Lobeck ad Adj. 61. Paral. S. 53 f.), theils dass in der adnominatio *ἀνήγεσθε, ἀπαγόμενοι* (Bremi ad Lys. I. Exc. VI. S. 209) die Sache desto anschaulicher und fühlbarer wird.

V. 3. Das Kriterium der christlichen Begeisterung hinsichtlich ihrer Aeusserungen. Aus der Wirkung schliesst P. auf die Ursache. Aus dem klaren Bekenntniss erhellt die Sicherheit seines Grundes. Dieses Kriteriums bedurften die Kor. nicht, weil ihnen aus dem Heidentume Erfahrungen der Geistbegabtheit nicht bekannt sein konnten (Luther, Bengel, de Wette, Meyer), sondern weil die Gefahr einer Verwechselung der mantischen Ekstase und der christlichen Begeisterung bei den uncontrolirbaren Wirkungen des *πνεῦμα* — und eine solche war für die Mehrzahl der Hörer die Glossenrede, — vorlag. — *διό*) deshalb, weil ich euch an euer

früheres Leben im Heidentume erinnern musste, spreche ich zu eurer Belehrung als untrügliches Kennzeichen echter Geisteswirkungen aus, dass sie nicht eine Verwünschung Jesu, sondern ein Bekenntniss zu Jesus als dem Herrn sind *). Dies drückt P. in den beiden parallelen Gedanken aus, dass eine Verwünschung aus keines Begeisterten Munde komme, und dass das Herrnbekenntniss nur kraft des heiligen Geistes ausgesprochen werden könne. Damit ist das negative und positive Merkmal gegeben, und es ist willkürlich, mit Billr. u. Rück. das ganze Gewicht auf die zweite Hälfte zu legen, und die erste als fast überflüssig und nur als Folie der zweiten zu betrachten. Paulus muss übrigens seine besonderen Gründe gehabt haben, ein solches allgemeines Kriterium ächter Begeisterung an die Spitze der ganzen Abhandlung zu stellen. Man mag in Korinth bei den verschiedenen Formen und selbst Entstellungen der Geistesrede verschiedener Meinung darüber gewesen sein, wer eigentlich als Sprecher des Geistes zu betrachten sei oder nicht. Allen willkürlichen, eifersüchtigen, ausschliessenden Urtheilen hierüber tritt der Ap., je weiter er hier das specifische Gebiet der Geisterrede erscheinen lässt und je einfacher und bestimmter er zugleich das Charakteristische derselben hinstellt, desto schlagender entgegen. Somit liegt in diesen Worten, in welchen die leitenden Gesichtspunkte der ganzen

---

*) Zusammenhang und Inhalt wurden sehr verschieden bestimmt. Osiand. trägt einen Gegensatz des einen Herrn der Christen gegen die vielen *κυρίους* des Heidentums ein. Chrys., Oec., Theophyl. führen ihn auf den Gegensatz der unbewussten Manie heidnischer Begeisterung und der bewussten christlichen Begeisterung zurück. Vrgl. Neand.: weil es jetzt anders mit euch und ihr freie Organe des heil. Geistes geworden; Kling (in d. Stud. u. Krit. 1838. S. 486): damit ihr nicht abermals zu blinder Verehrung einer unverständlichen Erscheinung euch hinreissen lasset. Theodoret: der Gegensatz der *διαφωνία* des Heidenthums und der *συμφωνία* im Christentum sei gemeint. Aehnlich Räbiger. Ewald legt zu viel zwischen ein: Ihr werdet euch doch nicht die früheren heidnischen Zeit zurückwünschen; — — jenen Zuständen gegenüber versteht und schätzt man erst recht das Christentum u. s w. Hofm. bildet den Zusammenhang nach seiner Textgestaltung von V. 2; weil P. die Leser *περὶ τ. πνευματικῶν* nicht im Unklaren lassen wolle, und weil er anderseits wisse, von welchem gottesdienstlichen Leben sie herkommen, darum gebe er ihnen die folgende Belehrung. Aber so ist das zweite Moment kein zum ersten hinzutretendes (*τέ*), sondern ein dem ersten bereits zu Grunde liegendes, und P. müsste nicht *οἶδα τε* (wie Hofm. liest), sondern *οἶδα γάρ* geschrieben haben. Straatmann hält die Herstellung eines Zusammenhangs überhaupt für unmöglich und erklärt deshalb V. 2 für Glosse. Vrgl. Baljon.

Abhandlung ausgesprochen sind, eine bestimmte Rücksicht auf die Glossenrede (daher λαλεῖν). Der Hinblick auf all' die Wirren, welche in Folge unvorsichtiger oder auch eigensüchtiger Ausübung dieser Gnadengabe erregt worden waren, forderte, ehe der Apostel dazu fortgeht, den organischen Zusammenhang der Gnadengaben überhaupt darzulegen, um dann abschliessend über Glossolalie und Prophetie zu handeln, eine vorläufige Verständigung, welche gewiss nicht als unbegründete Vorwegnahme (Meyer) anzusehen ist. Aber allerdings trifft das Gesagte an sich alle Rede, die vom Geist eingegeben und erfüllt ist, und ihr Gegentheil. Einseitig bleibt daher die ausschliessliche Beziehung auf die Glossenrede, und zwar (Hofm.) dermassen, dass der erste Satz gegen die Aengstlichkeit vor dem γλώσσαις λαλεῖν, der zweite Satz gegen die Unterschätzung des προφητεύειν verwahre; dies läuft darauf hinaus, dass sich P. höchst unverständlich ausgedrückt hätte. — ἐν πνεύματι θεοῦ) so dass der heil. Geist das das innere Leben durchdringende Element ist, in welchem das λαλεῖν vor sich geht. Vrgl. z. Rom. 8, 15. Matth. 22, 43. — λαλῶν) „sich vernehmen lassend, redend", wogegen λέγει auf das Object der Rede Bezug hat. Vrgl. z. Rom. 3, 19. Joh. 8, 43. Schulz Geistesgaben S. 94 f. — ἀνάθεμα Ἰησοῦς) sc. ἐστί, „verflucht (s. z. Rom. 9, 3. Gal. 1, 8), dem ewigen Verderben verfallen ist Jesus!" Dies ist das widerchristliche Bekenntniss solcher, welche wie z. B. die Juden in Jesu von Nazaret einen Betrüger sehen (Holsten). An gnostische Irrlehren dabei zu denken, wie die des Kerinth und der Ophiten (Godet), liegt fern. Das christliche Bekenntniss dagegen ist: κύριος Ἰησοῦς, „Herr ist Jesus!" Vrgl. Phil. 2, 11. Warum Paulus nicht Χριστός gesagt habe? Weil es wegen seiner ursprünglichen appellativen Bedeutung zum ersten Gliede (ἀνάθ.) nicht passte, im zweiten Gliede aber sein appelativer Sinn in κύριος enthalten ist, und in beiden Gliedern es wesentlich war, die geschichtliche Person des christlichen Messiasglaubens an dem zum σύνθρονος Gottes Erhöheten zu nennen. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass Paulus das κύριος Ἰησοῦς als das ständige Losungswort des gläubigen Herzens und Leitwort der begeisterten Rede betrachtet hat. „P. loquitur de confessione perseveranti et in tota doctrina", Melanth. — ἀνάθεμα) das Gott Geweihte, erhält b. d. LXX. im Unterschiede von dem bei den Classikern synonymen ἀνάθημα die Bedeutung des von Gott Abgesonderten und deshalb Verfluchten. Deut. 7, 26. Gal. 1, 8. Lobeck Pryn. S. 249. Hesych.: ἀνάθεμα· ἐπικατάρατος, ἀκοινώνητος. ἀνάθημα· κόσμημα. — Zum Be-

kenntnisse selbst vrgl. 1. Joh. 4, 1 f., welcher Ausspruch jedoch gegen falsche Lehrer gerichtet ist, während es sich hier nicht um Gegensätze innerhalb der christlichen Gemeinschaft, um das untrügliche Kennzeichen eines wahren oder falschen Bekenntnisses handelt (gegen Meyer).

V. 4. Meyer stellt folgendermassen den Zusammenhang her: Obgleich so der Grundcharakter alles begeisterten Redens bei keinem verschieden ist, „so sind doch Vertheilungen von Gnadengaben („divisiones gratiarum", Vulg.), aber es ist der nämliche Geist" (von welchem sie herrühren). Er verkennt dabei, dass die Enumeration der Gaben sich weder unter die Kategorie der begeisterten Rede begreifen lässt, noch derselben beigeordnet ist (vrgl. V, 10), folglich jetzt, nach der vorläufigen Verständigung über das sichere Kennzeichen christlicher Begeisterung V, 1—3, eine neue Gedankenreihe anhebt, die das Material für die Bestimmung des Verhältnisses der Glossenrede zu den Gnadengaben überhaupt beibringt. So auch Holsten. Zur Sache s. Hebr. 2, 4 u. dazu Lünem. *Χάρισμα**), ein specifisch neutestamentl., der früheren Gräcität fremdes Wort, hier im engeren Sinne (denn im weiteren Sinne ist jede göttliche Gnadenerweisung, besonders aller christliche Heilsbesitz und alle christliche Lebensthätigkeit *χάρισμα*, vrgl. 1, 7), ist jede ausserordentliche Tüchtigkeit, welche zur Erbauung der christlichen Gemeinde wirksam, selbst aber von der Gnade Gottes durch die Kraft des heiligen Geistes in den bestimmten einzelnen nach Massgabe ihrer Individualität gewirkt ist, sei es nun, dass der Geist ganz neue Kräfte wecke oder schon vorhandene zu höherer Macht und Thätigkeit steigere, Rom. 12, 6 f. Zur Sache Theophyl.: *οὐ κατορθώματα ἀλλὰ χαρίσματα* (Edwards). Zu *διαίρεσις*, Vertheilung, vrgl. V. 11. Xen. Cyr. 4, 5, 55. Plat. Soph. S. 267 D. Phaedr. S. 266 B. Polit. S. 275 E. Polyb. 2, 43, 10. Sir. 14, 15. Judith. 9, 4. Die charismatische Begabung ist nicht etwas Ungetheiltes, nicht eine Einheit und Gleichheit bei den Begabten, sondern es finden distributiones donorum statt, so dass der eine dieses, der andere jenes besondere *χάρισμα* als sein ihm bestimmtes zugetheilt erhält. Fasst man *διαιρέσεις* Unterschiede (Beza, auch de Wette, Ewald), so ist dies ebenfalls sprachlich richtig (Plat. Soph. S. 267 B. Prot. S. 358 A),

---

*) Vrgl. Krumm de notionib. psychol. Paulin., Gissae 1858. S. 35 f. B. Weiss, ntl. Theol. S. 380 f. Die Constitt. ap. 8, 1, 1 f. unterscheiden allgemein christliche und ausserordentliche *χαρίσματα*.

aber dem gewählten correlaten *διαιροῦν* V. 11 nicht entsprechend.

V. 5. 6*). Die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind nicht bloss verschiedene Namen (die griech. Väter), noch auch Species (Estius u. M.) der Charismen, sondern verschiedene Aeusserungsformen des christlichen Heilsstandes, dessen letzter Urheber der Urheber alles Heils ist, der, wie er die *χαρίσματα* durch den Geist mittheilte, „die verschiedenen Wirkungskräfte (*ἐνεργήματα*) in den einzelnen wirkt, durch welche Christo als dem einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (*διακονίαι*)", Weiss. Die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind daher auch nicht zwei charakteristische Thätigkeitsformen der *χαρίσματα* (Meyer); dies auszudrücken, wäre besonders *ἐνεργ.* in seiner Allgemeinheit wenig geeignet; sondern indem *ἐνεργ.* zu *θεός*, *διακ.* zu *κύριος*, *χαρισμ.* zu *πνεῦμα* in specifische Beziehung gesetzt ist, dient jeder der Begriffe zur Bezeichnung der Heilswirkungen je nach dem besonderen Urheber, dessen die christliche Erfahrung inne geworden ist, und zwar so, dass mit dem umfassendsten Begriffe geschlossen wird. — „Und es sind Vertheilungen von Dienstleistungen, und es ist der nämliche Herr" (Christus als der Herr der Kirche, dem dadurch gedient wird). Die Beziehung der *διακονίαι* auf bestimmte kirchliche Aemter (Beza, Grot., Estius, auch Olsh.) ist zu enge, da nach Massgabe des ersten Satzes und überhaupt nach der umfassenden Bestimmung der sämmtlichen drei Sätze das ganze Gebiet der Thätigkeiten gemeint sein muss, welche, nach ihrem Verhältniss zu Christo, als Dienstleistungen sich äussern. — „Und es sind Vertheilungen von Wirkungen (Kraftthaten), aber der nämliche Gott, welcher die sämmtlichen (*ἐνεργήματα*) in allen (in allen geistkräftig Handelnden) wirkt". So wenig wie vorher *διακ.*, ist auch hier *ἐνεργ.* speciell, weder bloss von den Wunderwirkungen (so die Meisten wegen V. 10, wo aber *δυνάμ.* dabeisteht), noch von den Krankenheilungen (Olsh.) zu fassen. Alle Charismen können ihre Wirksamkeit in Thaten (vrgl. z. *ἐνεργήματα* Polyb. 2, 42, 7. 4, 8, 7. Diod. 4, 51) kund geben, diese mögen Wunder sein oder nicht, so wie alle *χαρίσματα* im letzten Grunde *ἐνεργήματα* Gottes sind (Phil. 2, 13).

---

*) Zur Textkritik: Für *ὁ δέ* im dritten Gliede (ℵAKLP It.) haben BC *καὶ ὁ*. Dem *ἔστι* des text. rec. fehlt die ausreichende Beglaubigung.

Anmerkung. Die göttliche Trias ist hier (vrgl. Eph. 4, 6) in aufsteigender Klimax bezeichnet, so dass die Rede vom Geiste, der die Gaben verleiht, zum Herrn, dem damit gedient wird, und endlich zu Gott übergeht, der als der absolute Urgrund und Inhaber aller christlichen Kräfte die ganze Summe charismatischer Thaten in allen Begabten wirkt. Mit Recht ist von jeher (s. schon Chrys. u. Theodoret) diese Stelle dem antitrinitarischen Irrtume entgegengehalten (vrgl. auch Calov. gegen Socinianer), aber zu beachten ist auch hier, dass bei der Wesensgleichheit und untrennbaren Einheit (2. Kor. 13, 13) der Drei weder das Verhältniss der Unterordnung durch einen dogmatischen Kanon entfernt werden kann, noch über die Art der Hypostasis etwas ausgesagt ist.

V. 7. Δέ) weiterführend zur gleichen Bestimmung aller Gnadengaben. Der Nachdruck liegt auf *πρὸς τὸ συμφέρον*. Der Nutzen der Gesammtheit, nicht das Vordringen persönlicher Virtuosität ist der Zweck, und zwar für jeden, der begabt wird in gleicher Weise. Meyer nimmt mit Billr., Schulz (Geistesg. S. 164), Hofm. den Genitiv objectiv: „Jedem wird die Offenbarmachung des Geistes (dass er den heil. Geist durch charismatische Wirksamkeit nach aussen kund giebt) zum Zuträglichen (um Nutzen zu stiften, s. 14, 12) gegeben". Es sei kein Grund vorhanden, von dem gleichen Sinne, welchen *φανέρ. τῆς ἀληθ.* 2. Kor. 4, 2 habe, abzuweichen; und sonst ist das Wort nicht aufbehalten als noch bei Vätern. Aber aus dieser Parallele ist, da sie nicht *πνεύματος* bietet, nichts zu erschliessen, dagegen spricht V. 8 u. 11 für die subjective Fassung des Gen., die Calvin, Rück., de Wette u. d. Meisten vorziehen: „das sich Offenbaren des Geistes". Der Gottesgeist „vereinzelt" sich nicht, indem er im Inneren des einzelnen lebendig wird (Holsten), sondern derselbe Geist wirkt in dem einzelnen Kräfte des neuen Lebens. So auch Edwards, Godet.

V. 8—10. Die folgenden, bis V. 10 vorläufig aufgeführten neun Charismen umfassen weder das ganze Gebiet charismatischer Bethätigung (vrgl. V. 28), noch bringen sie eine systematische Ueberschau. P. führt vielmehr in freier Enumeration, dieser der Lebhaftigkeit seines Stils entsprechenden Form der Rede (Gal. 5, 19 f. u. ö.), diejenigen Gaben an, die nach seiner Erfahrung der Erbauung, Erhaltung und Mehrung der Gemeinde dienen, damit aus der Vergegenwärtigung des Reichtums charismatischer Begabung die Schätzung der einzelnen Gabe auf ihr richtiges Mass gewiesen werde. Meyer u. vor ihm Bengel sucht gleich

Hofm. nach äusseren Kennzeichen einer beabsichtigten Eintheilung. Er findet dieselbe angedeutet durch den Wechsel von *ᾧ μέν, ἑτέρῳ δὲ*. *ἕτερος* führe jedesmal eine neue Classe ein (während *ἄλλῳ* eine Subrepartition bezeichne), so dass drei Classen entständen, die aber, wie er zugesteht, nicht den drei *διαιρέσεις* V. 4—6 entsprechen können, weil dort jedes Glied alle Charismen begreife, und auch nicht streng logisch sei. Der Ap. nenne 1) Charismen, welche sich auf die intellectuelle Kraft beziehen, und zwar den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως*. 2) Charismen, welche auf besonderer Glaubensenergie beruhen, nämlich die *πίστις* selbst, die thatsächlichen Wirksamkeiten derselben (*ἰάματα, δυνάμεις*), die mündliche Wirksamkeit derselben (*προφητεία*), die kritische Wirksamkeit derselben (die *διάκρισις πνευμ.*); 3) die auf *γλῶσσαι* sich beziehenden Charismen: das Zungenreden, das Zungenauslegen. Vrgl. Holsten, Edwards, Godet. Allein die Willkür dieser Sonderung, nach der es durchaus nicht ersichtlich ist, weshalb nicht nur die Prophetie, sondern auch die diakritische Gabe der „Glaubensenergie" untergeordnet, die Glossenrede jedoch von ihr gesondert werden soll, wird durch die Beziehung auf den Wechsel von *ἄλλος* und *ἕτερος*, nicht aufgewogen, da P. beide Worte promiscue zu gebrauchen pflegt*). Vrgl. 15, 39 f. Lasonder, de linguae Paul. idiomate P. II. (Utrecht 1866) S. 8. Buttm. S. 89. Hofm. glaubt aus dem Fortlassen oder Setzen des *δέ* eine Markirung von Abtheilungen erschliessen zu können, obwohl betreffs desselben keine sichere textkritische Entscheidung zu gewinnen ist. Es müssen daher innere Gründe die Reihenfolge bestimmt haben. Am wahrscheinlichsten ist es, dass der Ap. von dem beziehungsweise Einfachsten zu dem beziehungsweise Bedeutsamsten und für die besondere Lage Wichtigsten fortschreitet und demgemäss die in Wort und That sich offenbarenden Geisteswirkungen aufreiht**).

---

*) Ueber den Unterschied beider (*ἕτερος* der Art nach verschieden) s. Tittm. Synon. S. 155. Meyer z. Gal. 1, 6. Matth. 16, 14.

**) Weiteres b. Heinrici S. 393. Zahlreiche Eintheilungsweisen s. b. Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 477 f., Engelmann von den Charismen 1848, welcher jedoch dem Begriffe und dem Wesen der Gnadengaben nicht entsprechend in amtliche und nichtamtliche eintheilt, Krumm a. a. O., welcher die Kategorien *πνεῦμα, καρδία, νοῦς* zu Grunde legt; Hofm. theilt nach den Kategorien des Erkenntnissvermögens (*λόγ. σοφ.* und *λόγ. γνώσεως*), des Willensvermögens (*πίστις, ἰάματα, δυνάμεις*) und der heiligen Geistesmacht (*προφητεία* etc.). De Wette verzichtet auf eine Disposition.

V. 8. Ὧι μέν) Statt ᾧ δέ folgt ἄλλῳ δέ. Ungenauigkeit wie V. 28. Vrgl. Xen. Anab. 3, 1, 35. Hermes b. Stob. ecl. phys. 52. S. 1082. — λόγος σοφίας) Weisheitsrede, Rede, deren Inhalt σοφία ist. Der von Vielen (auch Schulz, Neand., Billr., Olsh., vrgl. auch Froschammer v. d. Charismen 1850. S. 28 f.) gesetzte Unterschied von λόγος γνώσεως, jenes sei mehr praktische, dieses mehr theoretische Lehrweise (Bengel, Godet al.; Flatt umgekehrt, vrgl. Corn. a Lap.), ist unwahrscheinlich, da die Scheidung zwischen Theorie und Praxis gerade der Natur der begeisterten Rede nicht entspricht. Zum Richtigern führt 2, 6 f. vrgl. mit 13, 2. σοφία nämlich ist die christliche Weisheit (s. z. 2, 6 vrgl. Eph. 1, 17) an und für sich, so dass Rede, welche die Lehrstücke derselben ausspricht, klar macht, anwendet u. s. w., λόγος σοφίας ist. Damit ist aber die tiefdringende Erkenntniss dieser Lehrstücke, die speculative Erfassung und Einsicht und Verarbeitung ihres Zusammenhangs, ihrer Gründe, ihrer tieferen Ideen, ihrer Beweise, ihrer Ziele u. s. w. noch nicht gesetzt; eine Rede aber, welche sich damit beschäftigt, insbesondere auch den tieferen Schriftsinn durch allegorische Erklärung aufschliesst (Baur), ist λόγος γνώσεως *). Demnach kann bei der Parusie nicht die σοφία aufhören, aber die γνῶσις hört auf, 13, 8, weil sie zu dem unvollkommenen Zeitlichen gehört. Andere anders. Unzutreffend Chrys. **), Theodoret, Oec., Theophyl.: das Lehrertalent und dessen Mangel mache den Unterschied zwischen σοφία und γνῶσις. S. dagegen 13, 8. 2. Kor. 11, 6. De Wette erklärt sich nicht. Hofm.: σοφία sei eine Eigenschaft des Subjects (dagegen s. 2, 6: σοφίαν λαλοῦμεν), welche nämlich zum richtigen Urtheil überhaupt befähige, γνῶσις aber ein Verhalten zu einem Objecte, nämlich die Durchdringung des letzteren im be-

*) Vrgl. Ewald, nach dem λόγος σοφίας mehr die verständige Erklärung und Beweisführung anerkannter Wahrheiten zum Nutzen im Leben, λόγος γνώσεως mehr die Behandlung noch verborgener und dunklerer Stücke von Erkenntniss umfasst. Aehnlich Pfleiderer, Paulinism. S. 232 f. Meyer (vrgl. Osiander) will gemäss seiner Erkl. v. 2, 6 f. nur an die höhere christliche Weisheit, an die besonderen Mysterien des Glaubens denken, wogegen spricht, dass P. das Evangelium seinem ganzen Umfange nach als σοφία θεοῦ charakterisirt. (1, 17 ff. Vrgl. Heinrici S. 366 f.).

**) Paulus und Johannes hätten den λόγος σοφίας gehabt; den λόγος γνώσεως hätten οἱ πολλοὶ τῶν πιστῶν besessen, γνῶσιν μὲν ἔχοντες, διδάσκειν δὲ οὕτως οὐ δυνάμενοι. Aehnlich wieder Krumm: „γνώσεως proprietatem in argumentis, σοφίας in forma positam esse", und Holsten, welcher dem Apollos den λόγος σοφίας, dem Paulus den λόγος γνώσεως zutheilt.

stimmten Falle. So wäre aber die *γνῶσις* nur die Anwendung der *σοφία* in concreto, und P. würde somit keine zwei charakterisch geschiedene *χαρίσματα* aufführen. Edwards: der *λόγος γνώσεως* gehöre auf eine niedrigere Stufe der christlichen Einsicht als der *λόγος σοφίας*. — *κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*) „nach Massgabe desselben Geistes". Vrgl. V. 11 und das classische *κατὰ θεόν*, nach göttlicher Bestimmung (Valck. ad Herod. 3, 153). Die Präpositionen *διά*, *κατά*, *ἐν* sind nicht gleichbedeutend (Rück.), sondern sie drücken das Verhältniss des Geistes zur göttlichen Verleihung (*δίδοται*) nach verschiedenen Seiten seiner Betheiligung dabei aus, so dass er medians, normans und continens der betreffenden verschiedenen Begabungen ist. Vrgl. Edwards.

V. 9*). *πίστις*) kann nicht die fides salvifica überhaupt sein, weil diese Gemeingut und Erforderniss jedes Christen, nicht ein absonderliches Charisma einzelner ist. Daher wird es nach den Vätern (s. b. Suicer. Thes. II. S. 727) von den Meisten von der fides miraculosa, der Kraft, Gottes Willen auch trotz der natürlichen Erfahrung durchzusetzen (13, 2), oft verstanden, mit besonderer Beziehung auf die Macht über die gottfeindlichen Mächte (Dämonen), welche der Glaube giebt. Matth. 17, 15. Marc. 9, 17. Meyer hält diese Erklärung für zu enge, da er sowohl die *ἰάματα* und *δυνάμεις* als auch die *προφητεία* und die *διακρίσεις πνευμ.* der *πίστις* unterordnet. Er erklärt daher *πίστις* als einen durch den heil. Geist erzeugten Höhegrad des Glaubens an Christum, einen Glaubensheroismus**), dessen Wirkungen bei dem einen in Heilungen, bei dem andern in Wundern, bei dem dritten in Prophetie (Rom. 12, 6), bei dem vierten in Geisterkritik sich zeigten. Aber abgesehen von der Unzuträglichkeit solcher Unterordnung (s. ob.) kommt *πίστις* im Sinne des Glaubensheroismus nur mit bestimmtem Gegensatz zum Kleinglauben, der die Kraft zum Wunderthun (insbesondere den Dämonenaustreibungen) lähmt, in den Evg. vor. Vrgl. auch Matth. 10, 8. Marc. 16, 17. — *ἐν τῷ αὐτῷ πν.*) in demselben Geist, so dass in diesem enthalten das *χάρισμα* gegeben wird, der Geist also die Gabe in sich

*) Zur Textkritik: Statt des zweiten *αὐτῷ* haben AB Minuskeln def Vulg. Did. Euthal. Bas. Hil. Ambrst. *ἑνί*, das Lachm., Tregell., Tisch. mit Recht aufnahmen. *αὐτῷ* ist nach dem Vorhergehenden eingekommen.

**) „Ardentissima et praesentissima apprehensio Dei in ipsius potissimum voluntate, ad effectus vel in naturae vel in gratiae regno singulariter conspicuos", Beng. Edwards ebenso.

schliesst. — *χαρίσμ. ἰαμ.*) Gaben, durch welche Heilungen bewirkt werden. Dass damit nicht natürliche Kunst gemeint sei, sondern Heilungen durch geistiges Einwirken auf die leiblichen Gebrechen (Wunderheilungen), zeigen die Beispiele der Apostelgeschichte. Vrgl. Mark. 16, 18. Act. 4, 30. Dabei ist jedoch die Anwendung natürlicher Vermittelungen der wirkenden Kraft (Mark. 7, 33. 8, 23. Joh. 9, 6 al. Jak. 5, 14) nicht ausgeschlossen. Der Plur. *χαρίσματα* bezieht sich auf verschiedene Arten von Krankheiten, deren Heilung verschiedene Begabungen erforderte*).

V. 10**). *Ἐνεργήματα δυνάμ.*) „Wirkungen (V. 6), welche in Machtthaten bestehen". Darin bloss die „potestas puniendi sontes, qualis exercita in Ananiam etc." zu sehen (Grot. nach Chrys. und Theophyl.), verengt den Begriff ohne Grund. Es sind überhaupt, jedoch mit Ausschluss der bereits einer besonderen Begabung zugewiesenen Heilungen, Wunderwerke (vrgl. Gal. 3, 5. Act. 4, 30), welche als Erfolge des wunderkräftigen Willens je nach den Gelegenheiten, die seine Wirksamkeit bestimmten, sehr verschieden sein konnten (2. Kor. 12, 12. Hebr. 2, 4, auch Rom. 15, 19). — *προφητεία*) Prophetenrede, d. i. aus Offenbarung und Antrieb des heil. Geistes geflossene Ansprache, welche, ohne übrigens an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein, improvisatorisch (14, 30) die Tiefen des menschlichen Herzens (14, 25) und des göttlichen Rathschlusses (3, 10. Eph. 3, 5) enthüllt und dadurch mit besonderer Kraft zur Erleuchtung, Ermahnung und Tröstung der Gläubigen (14, 3) und zur Gewinnung der Ungläubigen (14, 24) wirkt. Dass ihr specifisches Merkmal sei, in Widerspruch mit der Wirklichkeit Geschautes zu verkündigen, behauptet Holsten ohne Grund. Sie stellt vielmehr

---

*) Baur rationalisirt alle diese Charismen: *πίστις* sei ein besonders kräftiger Glaube an die göttliche Vorsehung; das *χάρισμα ἰαμάτων* sei die Gabe, mit besonderer Kraft und Innigkeit für die Kranken zu beten, mit mehr oder minder zuversichtlicher Verheissung der Genesung, wenn sie Gott gefalle; die *ἐνεργ. δυνάμ.* seien Beweise ausserordentlicher Seelenstärke und Thatkraft im Interesse des Christentums. Holsten fast *πίστις* als Formwort: Bethätigung des Glaubensplerophorie in Bezug auf das nicht geschaute Göttliche, *χαρίσματα ἰαμάτων* und *ἐνεργήματα δυνάμεων* (nach dem alten supra-naturalistischen Wunderbegriff) als Durchbrechungen des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung.

**) Die LA. *ἐνέργεια δυνάμεως* (DEFG) wird wegen ihrer nur einseitigen Bezeugung zurückstehen müssen. Betreffs des Wegfalls oder der Setzung von *δέ* im zweiten und dritten Satzgliede halten die Zeugen sich die Waage.

die Wirklichkeit in das Licht des göttlichen Rathschlusses. Vom Zungenredner unterscheidet sich der Prophet hinsichtlich des Stoffes dadurch, dass jener an sich nur seiner Erbauung dient, während dieser Gottes verborgene Heilsrathsschlüsse enthüllt, — und der Form nach, dass dieser verständlich, nicht ekstatisch, mithin nicht ohne discursive Thätigkeit redet; vom *διδάσκαλος* unterscheidet er sich so: *ὁ μὲν προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται*, Chrys. z. V. 28; der Lehrer entwickelt den gegebenen Lehrbestand, der Prophet schafft in der Kraft des Geistes neuen Stoff für die christliche Einsicht und Erbauung. Vrgl. überh. z. Act. 11, 27. Lücke Einl. in d. Offenb. Joh. S. 29. Dillmann in Schenkels BL. IV, 606 f. Sehr sorgfältig Mosheim, de proph. eccl. apost. diss. in dissert. ad hist. eccles. pertinentes. II. S. 132 f. — Zur Sache *διδαχὴ τῶν δώδ. ἀπ.* ed. Harnack 10, 7. 11, 3 f. 13, 1 f. u. S. 119 f. — *διακρίσεις πνευμ.*) Geisterbeurtheilungen, d. i. Beurtheilungen, welche, und zwar sofort bei den gehörten Reden, zur Bewahrung der Gemeinde von Irreführung Bescheid zu geben vermögen, von welchen Geistern in den verschiedenen Fällen (daher der Plur. *διακρίσεις*) die Reden ausgegangen und getragen, ob also der heilige Geist, oder der blosse menschliche Geist, oder gar dämonische Geister (1. Tim. 4, 1. 1. Joh. 4, 1) wirksam seien; *καὶ γὰρ πολλὴ τότε τῶν ψευδοπροφητῶν ἦν διαφορὰ τοῦ διαβόλου φιλονεικοῦντες παρυποστῆσαι τῇ ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος*, Chrys. Dass bei *πνευμάτων* nicht an les souffles de l'esprit (Godet), sondern an den Geist, welcher in den Propheten wirksam wird, zu denken ist, folgt aus 14, 32. Ueber *διάκρισις* vrgl. z. Rom. 14, 1. — *γένη γλωσσῶν*) Das *γλώσσαις λαλεῖν* in Korinth war identisch mit dem Act. 10, 46 u. 19, 6 erwähnten, identisch auch mit den Pfingstreden Act. 2 nach deren historischem Bestande, nicht aber nach der durch die Tradition bei Luk. erhaltenen Gestalt, nach welcher es ein Reden in fremden Sprachen und somit ein ganz absonderliches Wunder geworden war. Ueber die Deutung sind die Kirchenväter bereits uneins. Seit Origenes (ad Rom. 1, 13) zwar bezieht man das Charisma auf das Wundervermögen, in fremden Sprachen zu reden. Dagegen lässt Irenaeus (V. 6, 1), der versichert, Brüder gehört zu haben *παντοδαπαῖς λαλοῦντας διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις*, Spielraum für andere Beziehungen, Tertullian aber setzt ein ekstatisches Reden mannichfacher Art voraus, wenn er sagt: Edat (Marcio) aliquam visionem, aliquam orationem dumtaxat spiritualem in ecstasi i. e. amentia, si qua

linguae interpretatio (ἑρμηνεία γλώσσης) accessit. Der geschichtliche Grund für das Aufgeben letzterer durch Cap. 14 geforderten Erklärung, dürfte in dem Versiegen dieses Charisma innerhalb der Kirche zu suchen sein, nachdem dasselbe durch den Montanismus discreditirt worden war. — Die Deutungen des Charisma trennen sich je nach der Bestimmung des Sinnes von γλῶσσα, γλῶσσαι durch Sprache, Zunge, dunkle, geheimnissvolle Rede. In der Anerkennung seines ekstatischen Charakters herrscht im Ganzen Uebereinstimmung. Eine Verständigung über abweichende Fassungen wird dadurch erschwert, dass in ihrer Kritik nicht zwischen der Bestimmung des Wesens des Charisma selbst und zwischen der Frage nach dem geschichtlichen Anlasse seiner eigentümlichen Bezeichnung klar unterschieden wird. — I) γλῶσσα in der Bedeutung Sprache. So erklären nach den Kirchenvätern die meisten Ausleger, wie Storr, Flatt, Heydenr., Schulthess, Ch. F. Fritzsche, Maier, welche unter γλῶσσαι fremde Sprachen verstehen, und zwar so, dass einige (z. B. Schulthess de Charismatib. Sp. St. Lps. 1818, Ch. F. Fritzsche in s. nov. opusc. S. 302 f.) an erlernte Sprachen dachten *), die Meisten an unerlernte **). Vrgl. auch Rück. („das Vermögen, in einzelnen Momenten hoher Begeisterung Gott in Sprachen zu loben, die man vorher nicht gelernt") u. Bäumlein in d. Stud. d. evangelischen Geistlichkeit Würtemb. VI.

---

*) Ch. F. Fritzsche's Ansicht ist: Wie überhaupt in den Seestädten, so seien auch in Korinth Handwerker, Fischer u. s. w. durch ihren Verkehr mit den fremden Schiffern vieler Sprachen so weit kundig gewesen, dass sie sich über Dinge des gewöhnlichen Lebens zu unterhalten vermocht. Manche dieser Leute seien Christen geworden, und da sie nun gelernt hätten, dass nach prophetischer Weissagung in der messian. Zeit ein Reden über göttliche Dinge in fremden Sprachen vom heiligen Geiste werde bewirkt werden (Jes. 28, 11 f. Joel 3), so hätten sie auf sich dieses Orakel bezogen, „quos pro sua, licet tenui, exterarum linguarum peritia prae ceteris idoneos putassent, quos Spiritus s. barbaris linguis de rebus divinis disserere juberet". Da nun die meisten Christen diese Reden in fremden Sprachen nicht verstanden, so sei eine griechische Auslegung nöthig gewesen; die Ausleger aber hätten ihre Fähigkeit nicht weniger als die Redner vom heiligen Geiste abgeleitet. Diese Erklärung ist ebenso geschmacklos und naiv, wie die Selbsttäuschung und Einbildung, welche durch sie den Kor. zugemuthet wird.

**) So auch Zinsler de charism. τοῦ γλ. λαλεῖν Aug. Vind. 1847, — eine gekrönte (katholische) Preischrift, aber ohne allen wissenschaftlichen Gewinn. Weit gründlicher ist die gekrönte (auch katholische) Preisschrift von Englmann von den Charismen u. s. w. Mainz 1848, welcher ebenfalls fremde Sprachen erklärt, wie auch Froschammer Charismen 1850, und Maier d. Glossolalie des apost. Zeitalt. 1855.

2. 1834. S. 30 f., Osiand., Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 487 f., theilweise Olsh. u. Baur. in d. Stud. u. Krit. 1843. S. 658 f. 1844. S. 708 f. S. dagegen besonders Bleek in d. Stud. u. Krit. 1829. S. 17 f. Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1830. 2. S. 104 f. Schulz Geistesgaben S. 57 f. Zeller Apostelgesch. S. 80 f. v. Hengel de Gave der talen, Leiden 1864. S. 90 f. Entschieden wider die Ansicht von fremden Sprachen, auch abgesehen von dem Singularausdrucke *γλώσσῃ λαλεῖν*, welcher auf eine fremde Sprache gehen soll, und von der psychologischen Unmöglichkeit*), unerlernte Sprachen zu reden, ist 1) dass 14, 2 in allen den Fällen unwahr wäre, wo sich Kenner der geredeten Sprachen unter den Zuhörern befunden hätten; 2) dass 14, 10. 11 die *γένη φωνῶν* (Sprachen) ausdrücklich von den *γένη γλωσσῶν* unterschieden (Ungegründetes hiergegen bei Bäumlein S. 92, auch b. Hofm.) und als Analogon der letzteren angeführt werden; 3) dass der Glossolalie nicht das Reden in einheimischer Sprache, sondern das Reden in Verstandesthätigkeit (14, 15) entgegengesetzt und die Glossolalie selbst als *λαλεῖν πνεύματι* charakterisirt wird; 4) dass 14, 6 dem *γλώσσ. λαλεῖν* das Reden *ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνώσει* etc. entgegensteht, was ja alles in jeder Sprache geschehen konnte, daher die Unverständlichkeit der Glossolalie nicht im Idiome zu suchen ist, sondern darin, dass das Geredete weder *ἀποκάλυψις* noch *γνῶσις* etc. enthielt; 5) dass der 14, 28 angenommene Fall gar nicht hätte vorkommen können, da jedem Redenden auch das Dolmetschen möglich gewesen wäre; 6) dass Paulus 14, 18 die Glossolalie von sich selbst in hohem Grade aussagt, aber hinzusetzt, in der Versammlung treibe er sie nicht, — woraus folgen würde, Paulus habe im Stillen, vor Gott, in fremden Sprachen geredet; 7) dass Paulus überhaupt das fragliche *χάρισμα* von einem ganz anderen Gesichtspunkte besprochen haben würde, nämlich nach Massgabe der Gegenwart oder Nichtgegenwart solcher, welche fremde Sprachen verstanden. Mit Recht hat daher Billroth die Ansicht von fremden Sprachen bestritten, hat aber dennoch die Bedeutung Sprache festgehalten und behauptet, die Glossolalie sei das Reden einer Mischsprache gewesen, „welche die Elemente oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befasst habe und der Typus für die Allgemeinheit des Christentums gewesen

*) Diese wird nur um so evidenter, wenn man sich vorstellt (vrgl. z. B. Kling), dass ein Zungenredner wohl auch aus sehr verschiedenen Sprachen Bestandtheile genommen und zu einer harmonischen Zusammenfügung schöpferisch verknüpft haben könne.

sei". Aber abgesehen von der abenteuerlichen Willkürlichkeit dieser Annahme, abgesehen auch davon, dass die ersten Rudimente der Sprachen nur sehr unvollkommen, für übersinnliche Gegenstände ungeeignet und gar als Ausdrucksmittel der ekstatischen Begeisterung völlig unpassend gewesen sein müssten; so stehen in entsprechender Anwendung auch fast alle wider die Ansicht von fremden Sprachen angeführten Gründe entgegen, und ausserdem noch der Ausdruck *γλώσσῃ λαλεῖν* ohne Artikel; denn die Mischsprache wäre ja nicht unbestimmt eine Sprache, sondern *καὶ' ἐξοχήν* die Sprache, die Ursprache gewesen. Auch Rossteuscher (Gabe d. Sprachen im apost. Zeitalt. 1850) erklärt Sprachen, und meint nach 13, 1, die Glossolalie in 1. Kor. sei das Reden in „Engelsprachen" (Act. 2: in Menschensprachen), welche Bezeichnung sich mit Rücksicht auf das Charakteristische der Geheimnisssprache gebildet habe, dass sie einen Verkehr allein mit Gott, wie die Engel ihn haben, bekundete. Im wesentlichen so auch Thiersch Kirche im apost. Zeitalt. S. 67 f. und Godet. Allein diese ganze Auffassung ist schon deshalb fraglich, weil, wenn das specifisch Charakteristische der Erscheinung das Engelartige gewesen wäre, letzteres schon im Namen der Sache seinen Ausdruck gefunden haben, auch von Paulus in seiner doch so ausführlichen Abhandlung zur Erwähnung gebracht sein würde, dahingegen 13, 1 ein Reden *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων* nur als gedachter Fall zur Hebung des Contrastes gesetzt wird. Ueberhaupt aber ist die Erklärung von Sprach- und Sprachen-Reden mit der ganzen folgenden Ausführung unvereinbar, wenn auch die Art, in der sich Hofm. von ihr aus die Erscheinung und Bezeichnung vorstellig zu machen sucht, der Wahrheit nahe kommt. Nach ihm handele es sich nämlich um Sprachen, die der Sprechende nur vermöge seiner Ergriffenheit durch den heil. Geist spricht, deren Verschiedenartigkeit aber nicht als Unterschiedlichkeit von Völkersprachen in Betracht komme, sondern darauf beruhe, dass der heil. Geist den Sprechenden treibe und befähige, sich seine Sprache für das jetzt eben Auszusprechende selbst zu schaffen, so dass sich im Munde des einzelnen je und je die Sprache für das, was ausgesprochen sein will, sonderlich bilde. Aber aus der Formel *γλώσσῃ* u. *γλώσσαις λαλεῖν*, die Bedeutung „Sprache" vorausgesetzt, lässt sich diese Erklärung nicht ableiten. Den richtigen Weg betraten daher diejenigen, welche von der Bedeutung Sprache" abgingen*). Aber damit ist das positiv

*) Auch Luther hatte bis 1528 „Zungen", von da an aber

Richtige noch nicht gefunden, da *γλῶσσα* sowohl das Organ, durch welches die Sprache hervorgebracht wird, bedeuten kann, oder aber auch die technische Beziehung für ungewöhnlichen und unverständlichen Ausdruck ist. Auf letztere stützt sich Bleeks und seiner Nachfolger Erklärung, auf erstere mit Meyer die Meisten. II) *γλῶσσα* in der Bedeutung Zunge. Für diese Auffassung entscheidet sich Meyer, welcher demgemäss *γλώσσαις λαλεῖν* „ein mit Zungen sich Vernehmenlassen" übersetzt. Damit sei aber nicht die extreme Ansicht von Bardili (Significatus primitiv. vocis *προφητ.* etc. Gott. 1786) und Eichhorn (Biblioth. I. S. 91 f., 775 f., II. S. 755 f., III. S. 322 f.) gerechtfertigt, nach welcher ein Lallen unarticulirter Töne *) gemeint sein soll; denn eine so wunder-

---

hat er „Sprachen". Gleichwohl behält er Cap. 14 noch 1545 „Zungen" bei.

*) Dieser Ansicht am nächsten war wieder Wieseler gekommen, welcher „ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, Tönen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Gemüth Luft machte", verstand (Stud. u. Krit. 1838. S. 738). Doch hat derselbe neuerlichst (s. Stud. u. Krit. 1860. S. 113 f.) seine Fassung dahin modificirt, dass er das verzückte leise Lesen nur für ein einzelnes *γένος γλωσσῶν*, nicht mehr für die allgemeine Form alles Zungenredens, erklärt. Aber auch nur auf eine leise Art der Glossolalie führt nichts im ganzen Abschnitte, vielmehr sind namentlich die Vergleichungen mit der Flöte, Cither, Trompete und Cymbel, so wie mit fremden Sprachen, entschieden dagegen. Auf unartikulirte Laute, welche dann von dem Hermeneuten als *ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν* bestimmt wurden, deutet auch Holsten, indem er ähnlich wie Hilgenfeld (s. nachher) die Bedeutung Sprache für *γλῶσσα* nicht ausschliesst. Es sei, so behauptet er ohne Begründung, eine Metonymie für „Zungensprache", die Zungensprache des Gottesgeistes. Der Vorgang komme dadurch zu Stande, dass das transcendente *πνεῦμα* die Sprachwerkzeuge des *σῶμα* in Thätigkeit setze. Zum Beweise beruft er sich auf 14, 26, eine Stelle, die nichts hiefür beweist, sodann auf die Bedeutung von *λαλεῖν* (sprechen) im Unterschiede von *λέγειν* (im Zusammenhange reden) — ein Unterschied, der für Paulus nicht in Betracht kommt, wie aus 14, 16 und 19 (*λαλεῖν τῷ νοΐ, λαλεῖν ἐν γλώσσῃ*) erhellt, ferner mit besonderem Nachdrucke auf Philo quis rer. div. haeres § 52 (vrgl. m. Erkl. des 2. Korbr. S. 601, wo ich Holsten's Benutzung des St. übersehen habe). Dort wird die Rede des Propheten als wesentlich ekstatisch geschildert: *προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.* Er ist *ὄργανον θεοῦ ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως — κατέχρηται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ.* Die letzten Worte zeigen, wie wenig diese Stelle geeignet ist, das Wesen der Glossolalie zu erklären. Bei P. bezeichnet *γλῶσσα* eben nicht das Werkzeug, sondern die ekstatische Rede selbst, wie ja auch Holsten anerkennt, bei Philo wird die prophetische Rede ausschliess-

liche Aeusserungsform der Begeisterung, für welche Paulus Gott schwerlich gedankt haben würde, ein solches Geistesspiel, welches schwerlich eine sichere charismatische Auslegung möglich gemacht hätte, müsste, um es dennoch anzunehmen, klar vom Texte dargegeben sein. Vrgl. z. Act. 2. Der Text aber charakterisire das Zungenreden eben als ein Reden, Beten, Preisen, bei dem der *νοῦς* zurücktritt, und das daher ohne Auslegung unverständlich ist. Es müsse also, da eine die Vorstellungen ordnende und klarlegende Reflexion fehlte, allerdings der Zusammenhang gefehlt haben, aber es brauche deswegen kein blosses Gelalle gewesen zu sein, sondern sei vielmehr ein Reden in ekstatischen Ausrufungen, abgerissenen Lobpreisungen Gottes und anderen mysteriösen Gebetausbrüchen des höchsten Begeisterungsdrangs. Im wesentlichen stimmt mit Meyer auch Baur a. a. O. Steudel in den Tüb. Zeitschr. 1830. 2. S. 135 f. Neander, Kuntze in d. theol. Mitarb. 1840. S. 119 f. Olsh. (welcher jedoch *γλ.* Sprachen fasst und wegen Act. 2 auch den Gebrauch fremder Sprachen mit aufnehmen zu müssen meint), de Wette, Delitzsch Psychol. S. 362 f., Zeller in d. theol. Jahrb. 1849. 1. S. 43 und Apostelgesch. S. 111. Overbeck z. Act. 2. Weiss. Aehnlich auch Ewald Jahrb. III. S. 270 f., welcher auch das an sich so verständliche und eine hohe Begeisterung nicht voraussetzende *ἀββὰ ὁ πατήρ* und die dem Gebiete des *λαλεῖν* nicht angehörenden unaussprechlichen Seufzer Rom. 8, 26 aus dem Zungenreden herleitet; desgleichen v. Hengel S. 105, welcher aber die ursprüngliche Glossolalie („rondborstig en luide spreken tot Gods verheerlijking in Christus", s. z. Act 2) so ausgeartet und gemissbraucht von den Korinthern denkt, dass sie nun „een geesteloos namaaksel, een gewrocht van hoogmoed en ijdelheid", und nicht mehr zu Gottes Verherrlichung in Christo gewesen sei, — eine Annahme, welche unerklärt lässt, weshalb P. den derartigen Missbrauch nicht auf's strengste verworfen haben sollte, und wie er sogar sein eigenes Zungenreden mit dem der Korinther

---

lich als Geistesrede charakterisirt, welche die *φωνητήρια ὄργανα*, nicht nur die Zunge, sondern auch den Mund benutzt. Philo benutzt eben die hellenistischen Inspirationsvorstellungen, um sich die alttestamentliche Prophetie zu erklären, welche Paulus ebenso wie die neutestamentliche weder mit der Glossolalie zusammenwirft noch nach ethnischen Analogien beurtheilt. Diese „classische" Beweisstelle Holstens weist daher gerade auf die Schwäche seiner Erklärung, bei der kein charakteristisches Merkmal der Geistesrede gewonnen wird. Sind doch beim Reden „die Sprachwerkzeuge des *σῶμα*" immer thätig, mag das *πνεῦμα* oder der *νοῦς* dafür die Triebkraft sein.

auf gleiche Linie setzen konnte. Hilgenf., unmittelbar göttliche Spracheingebung („göttliche Zungen, Geistesstimmen aus einer höheren Welt") verstehend, will die Bedeutungen von γλῶσσα Zunge und Sprache nicht auseinander halten (so auch Zeller, Delitzsch u. M.), obwohl sie Paulus selbst 14, 10 f. auseinander hält. Schulz beschränkt den Begriff zu enge auf die Lobpreisungen Gottes*), da vielmehr nach 14, 13—17 Gebet, Lob und Dank den Inhalt ausgemacht hat. Demnach versteht Meyer unter γλώσσαις λαλεῖν denjenigen Gebetsausbruch in Bitte, Lob und Dank, welcher so ekstatisch war, dass die eigene bewusste Verstandesthätigkeit dabei aufgehoben war, die Zunge aber nicht dem Aussprechen der selbstthätigen Reflexion zum Werkzeug diente, sondern, von dieser unabhängig, unwillkürlich vom heil. Geiste, welcher den Menschen in seinem tiefsten Leben erfasst und hingenommen hatte, in Thätigkeit gesetzt wurde. Dabei sei von selbst begreiflich, 1) dass das Zurücktreten des νοῦς dieses λαλεῖν so unzusammenhängend und mysteriös machte für die an die Bedingung des νοῦς gebundenen Zuhörer, dass es ohne ἑρμηνεία nicht von ihnen verstanden werden konnte. Unfassbare Laute, theils seufzende, theils aufjauchzende Rufe, abgerissene Worte, neue Bildungen und Verbindungen von Ausdrücken, in denen die tiefste Erregtheit sich zu äussern rang, und wie sonst noch die Zunge das höchste Wogen und Wallen des Geistes vernehmen lassen mochte, — unfruchtbar blieb's für andere, wenn keine Auslegung hinzutrat, einer unverständlichen fremden Sprache ähnlich. Eben so begreiflich sei, 2) dass bei diesem Gebetsvortrag die Zunge, weil

---

*) Das Ergebniss seiner Forschung legt Schulz S. 160 so dar: „Die ausserodentliche Gemüthsaufregung, welche sich der Christgläubigen ältester Zeit bei dem Gedanken an das nunmehr in Christo erschienene Heil, an die nach Erfüllung der früheren Verheissungen Gottes jetzt verwirklichte Seligkeit seiner auserwählten Kinder, zuweilen bemächtigte und unter Umständen bis zur Entzückung steigerte, wurde auch selbst als ein besonderes Gnadengeschenk der Gottheit und, da ein näheres Erklärungsmittel nicht vorlag, als eine unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes betrachtet. Darum gab sich solcher Exaltation gern ein Jeder hin, trug auch kein Bedenken, seine Seelenlust durch fröhliche Jubeltöne und jauchzendes Gottlobsingen, theils in alten und bekannten, theils in neugebildeten Weisen, kund zu geben, unbesorgt, dass es damit leicht zu masslosen Ausschreitungen, Unziemlichkeiten und Störungen kommen konnte. Dieses in und aus jenem Zustande des Entzückens erzeugte Gottlobsingen, die triumphirenden, lautschallenden Jubelweisen (nicht der Zustand der Entzückung selbst) ist unseres Erachtens durch die Formeln γλώσσῃ und γλῶσσαις λαλεῖν bezeichnet worden".

sie unabhängig vom *νοῦς* redete (nicht *ὑπήκοος τῷ λογισμῷ* war, Plut. Mor. 90 B), scheinbar selbständig redete, obwohl sie in der Wirklichkeit Organ des heil. Geistes war. Nicht das Ich des Menschen redete, sondern die Zunge, — so erschien die Sache und so entstand die Benennung. 3) Weil aber jene ekstatische Gebetsweise in sehr verschiedenen charakteristischen Modificationen (die man freilich, weil die Erfahrung abgeht, nicht nachweisen könne) hervortrat, und derselbe Zungenredner je nach den wechselnden Graden, Impulsen, Richtungen seiner Entzückung in mannichfachen unterscheidbaren Weisen sich vernehmen lassen musste, so entstand der Pluralausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* und die Betrachtungsweise, nach welcher man *γένη γλωσσῶν* unterschied. Aber gerade die letztere Bemerkung gewährt den Einblick in die Schwierigkeit, bei *γλῶσσαι* die Bedeutung „Zunge" festzuhalten. Wenn man auch ohne Anstoss singen mag: „O dass ich tausend Zungen hätte", so ist doch als technische Bezeichnung für ein unmittelbar vom Geist eingegebenes Reden die Wendung: „mit Zungen reden" undenkbar; auch der überschwänglichste Ausdruck der Begeisterung, auch der unvermittelste Wechsel der Laute, in denen sie sich kund gab, wird schwerlich den Schein erweckt haben, dass der Redner die Zungen wechselte, wie der Musiker die Instrumente. Und bedurfte das *πνεῦμα*, wenn es mit Unterbindung der Functionen des *νοῦς* nach Worten rang, nicht auch der Mundhöhle, des Gaumens und aller anderen Organe, die der Lauterzeugung dienen? auf blosse voces linguales dürfte es sich doch kaum beschränkt haben? Auch der Wechsel zwischen *γλώσσῃ*, *γλώσσαις* und *ἐν γλώσσῃ*, *ἐν γλώσσαις λαλεῖν* bleibt unter Voraussetzung dieser Fassung unerklärt; oder ist es eine Erklärung, wenn z. B. Holsten 14, 19: *λόγους ἐν γλώσσῃ* durch die Wendung paraphrasirt: „ein Reden, welches der Gemeinde in Worten entgegentönte"? Und der Satz *γλῶσσαι — παύσονται* (13, 8) sträubt sich ebenso gegen die Deutung: die Sprachwerkzeuge des Geistes werden aufhören, wie das Charisma der *ἑρμηνεία γλωσσῶν* auf den Inhalt des Gesagten, nicht auf das Organ, welches das Gesagte hervorbringt, hinweist. So fiele denn überhaupt „ein so bezeichnetes Charisma ganz aus dem Rahmen der übrigen. Jedes der anderen bezeichnet zugleich den sachlichen Inhalt, dieses dagegen wiese nur auf den äusseren Anknüpfungspunkt für eine besondere Geisteswirkung, welche das eigentlich charakteristische Moment, die Art der Geisteswirkung, verschwiege". Beyschlag (Art. Zungenreden in Riehms biblischem R.-L.) glaubt alle

Schwierigkeiten durch folgende Deutung zu überwinden: dem ekstatischen Redner werde zu seinen Aussprachen, und zwar zu jeder derselben in Sonderheit, eine andere neue Zunge, nämlich eine übersinnliche, geistliche gegeben; die jedesmalige Inspiration werde unter dem Bilde einer die natürliche Zunge beseelenden, entzündenden Geistes- (oder Feuer-) Zunge gedacht. Aber diese Ansicht bringt es doch auch nur zu einem quid pro quo, indem sie die Vorstellung einer neuen geistlichen Zunge mit der eines Beseelen der natürlichen Zunge vermischt. Auch fehlt ihr gleich den vorher charakterisirten die Möglichkeit, von den Sprachwerkzeugen aus die specifische Differenz des Charisma der Glossolalie festzustellen. Wie sehr dieselbe verwischt wird, zeigt B.'s Berufung auf den „neuen Mund" Luc. 21, 15. Apoc. 13, 5. — III) Besser scheinen dieser Forderung diejenigen zu entsprechen, welche der nach J. A. G. Meyer (de charism. τ. γλωσσῶν ectr. Hann. 1797) von Bleek weiter ausgebildeten Erklärung folgen, nach welcher γλῶσσαι nicht etwa in der Bedeutung „griechisch-philologische Glossen", auch nicht bloss in der Bedeutung „altertümlicher, ausser Gebrauch gekommener Ausdruck" oder auch Provinzialismus zu erklären ist, sondern „fremdartige, ungewöhnliche Worte", wie dieselben in Orakelsprüchen, von Dichtern, von Rednern zur Hebung der Bedeutsamkeit und des Eindrucks gebraucht wurden, heisst, wobei offen gelassen bleibt, ob dieselben neu geschaffen oder übernommen sind. Der Ausdruck γλῶσσα gehörte in diesem Sinne nicht bloss der Gelehrtensprache, sondern auch der Volkssprache an, um eine „lingua secretior" zu bezeichnen, welche der „interpretatio" bedurfte (Quint. inst. or. I. 1, 35). Vrgl. Heinrici S. 381 f. So wurde er übernommen zur Charakteristik der Erscheinung und des Eindrucks einer Rede, welche von der διδαχή und der προφητεία sich specifisch unterschied, die so gewaltig und geheimnissvoll ertönte, dass sie auf das unmittelbare Wirken des πνεῦμα zurückgeführt wurde (14, 2). War sie kurz, vielleicht nur ein Ausruf des Lobs und Danks, ein Stossseufzer, so brauchte man die Formel γλώσσῃ λαλεῖν oder γλώσσῃ προσεύχεσθαι, während λόγους λαλῆσαι ἐν γλώσσῃ auf Vorträge geht, deren charakteristisches Merkmal die Glosse ist, γλώσσαις λαλεῖν oder ἐν γλώσσαις λαλεῖν aber Reden und Gebete bezeichnet, die nur aus Glossen bestanden. Demgemäss durfte man von γένη γλωσσῶν reden*). Vrgl. Bleek,

*) Es ist bemerkenswerth, dass auch Baur in d. Stud. u. Krit. 1838. S. 628 f. sich für den Pluralausdruck γλώσσαις λαλεῖν zu der

Stud. u. Krit. 1829. S. 3—79. 1830. S. 43 f., dessen Ausführungen Heinrici vervollständigt hat. Vrgl. auch Schürer i. d. theol. Litzeitung 1880. Nr. 20. Gegenbemerkungen von Schulz S. 20 f. Stud. u. Krit. 1839. S. 752 f. Wieseler, Stud. u. Krit. 1838. S. 723 f. Hilgenfeld, Glossolalie 1856. S. 28 f. *). Gegen Heinrici's Begründung wendet sich letztlich Holsten, der darin sehr Recht hat, dass die Paraphrase „Stossseufzer ausstossen" mit der Schilderung des Glossenredens, wie das schon aus

---

sonst von ihm bestrittenen Bleek'schen Ansicht bekennt, wenn auch unter der doppelten Einschränkung: 1) dass man mit *γλῶσσαι* nicht den Begriff einer poetischen, begeisterten Redeweise verbinde, und 2) dass die Bleek'sche Erklärung auf die Stellen der Apostelgesch. nicht anzuwenden sei. Nach Baur ist es „ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrschenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken". Der Drang des überschwänglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, habe auch solche Redeformen zu Hülfe genommen, welche theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich gewesen seien. Diese Redeformen seien die *γλῶσσαι*, und das *γλώσσαις λαλεῖν* sei ein potenzirtes *γλώσσῃ λαλ.* Aber soll *γλῶσσα* sowohl im Singular- als Plural-Ausdrucke Zunge heissen (s. S. 622), so können nicht zugleich *γλῶσσαι* (der Plur.) Aeusserungen der Zunge, Sprachidiotismen sein (s. S. 634 f.). — Die verschiedenen Erklärungen von *γένη γλ.* sind aus den verschiedenen Anschauungen von dem Wesen des *χάρισμα* an sich leicht erkennbar. Die Ausleger z. B., welche *γλῶσσαι* von fremden Sprachen deuten, denken an die mannichfachen Sprachen (Chrys. z. V. 1: *ὁ μὲν τῇ Περσῶν, ὁ δὲ τῶν Ῥωμαίων, ὁ δὲ τῇ Ἰνδῶν, ὁ δὲ ἑτέρᾳ τινι τοιαύτῃ εὐθέως ἐφθέγγετο γλώσσῃ*); Eichhorn: „allerlei Arten von unverständlichen Tönen"; Schulz: „mancherlei Weisen gottbegeisterten Lobsingens"; Wieseler (1838): das unvernehmliche Lallen selbst, ohne und mit dessen Auslegung; Rossteuscher: „Menschen- und Engelsprachen" 13, 1; Hilgenf.: verschiedene Arten göttlicher Spracheingebungen; Hofm.: die verschiedenen Sonderbildungen der Sprache im Munde der einzelnen.

*) Als Analogieen der Glossolalie werden in der alten Kirche angenommen theilweise (Ritschl, altkath. K. S. 473 f.) die montanistischen Ekstasen (s. Hilgenf. Glossolalie S. 115 f., vrgl. Lücke Einl. in d. Apokal. I. S. 324 ed. 2), in der Neuzeit das ekstatische Reden der französischen und deutschen Inspirirten (Goebel in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1854. S. 287 f.), so wie auch das Irving'sche Zungenreden (Hohl Bruchstücke aus d. Leben Irv. St. Gallen 1839, evangel. Kirchenzeit. 1837. Nr. 54 f., 1839. Nr. 88 f. Reich in d. Stud. u. Krit. 1849. S. 195 f.) und ekstatische Vorgänge bei den Revivals und amerikanischen Methodisten (Fabri d. neuesten Erweckungen in Amerika etc. 1860); desgleichen glossolalische Erscheinungen, die von Hellsehenden berichtet werden (Delitzsch Psychol. S. 364 f.). Vrgl. auch Edwards u. Godet. — Ueber die wesentliche Verschiedenheit somnambuler Erscheinungen, welche sich mit dem Zungenreden vergleichen lassen, s. Delitzsch Psychol. a. a. O. — An eine kirchliche Geheimsprache (Redslob Apokal. I. 1859) ist nicht entfernt zu denken.

den von ihm (S. 494) citirten Worten Heinrici's hervorgeht, sich nicht deckt. Auch er übersieht, dass die Frage nach der geschichtlichen Veranlassung der Benennung des Charisma und die Frage nach dem Wesen desselben zu trennen sind, und stellt die bestrittene Meinung so dar, als behaupte sie: *γλῶσσα* bedeute „ein artikulirtes, wenn auch wegen seiner Ungewöhnlichkeit unverständliches Bewusstseinswort". Dabei zieht er nicht die Thatsache in Betracht, dass dem Idioten der Glossenredner eben deshalb „besessen" zu sein scheinen konnte (14, 23), weil derselbe ihn nach analogen Erfahrungen ethnischer Culte, z. B. den ekstatischen Aeusserungen der Glossen redenden Pythia schätzte. — *ἑρμηνεία γλωσσ.*) „Glossenauslegung, d. i. Verständlichmachung der unverständlichen Geisteslaute", Darlegung ihres Sinnes*). Die Bedingung hierzu war die vom Geiste gewirkte Empfänglichkeit des *νοῦς* für das in Glossolalie Vernommene. Das *χάρισμα* des Dolmetschers (vrgl. das classische *ὑποφήτης*) konnte auch der Zungenredner selbst haben (14, 5. 13), hatte es aber nicht immer nur selbst, wie auch Wieseler (Stud. u. Krit. 1860. S. 117) gegen seine frühere Ansicht zugegeben hat.

V. 11. Diese Verschiedenheit beherrscht und leitet die Einheit des wirkenden Princips. — *ἐνεργεῖ*) nämlich als die die einzelnen verschieden begabende göttliche Potenz. S. das Folgende. *Διάφοροι μὲν οἱ κρουνοὶ, μία δὲ πάντως πηγή*, Theodoret. — *ἰδίᾳ*) seorsim, besonders. S. Bernhardy S. 185. Vrgl. Plat. Menex. S. 249 B: *ἅπερ ἰδίᾳ ἑκάστῳ ἴδια γίγνεται.* Pind. Nem. 3, 42; überh. sehr oft bei Classikern. Im N. T. sonst: *κατ' ἰδίαν.* — *καθὼς βούλεται*) nicht: „nach Willkür", sondern (vrgl. z. Matth. 1, 19): „nach Massgabe seiner Willensbestimmung", wodurch keinesweges ausgeschlossen wird, dass diese göttliche Selbstbestimmung des heil. Geistes an die natürliche und allgemein christliche Befähigung und eigentümliche Anlage und Richtung der menschlichen Geister sich anschliessend verfährt. Daher einerseits zwar die Möglichkeit, dass menschlicher Seits bestimmte Charismen erstrebt werden können, V. 31. 14, 1, anderseits aber auch die Pflicht, fremde Begabungen nicht gering zu achten. Aus *καθὼς βούλεται* ist in der Regel die Persönlichkeit des Geistes

*) Wie die Alten dieses *χάρισμα* dachten, s. z. B. bei Theodoret: *ἀνὴρ γὰρ πολλάκις τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν μόνην εἰδὼς, ἑτέρου τὴν Σκυθῶν καὶ Θρακῶν διαλεγομένου, τὴν ἑρμηνείαν προσέφερε τοῖς ἀκούουσι.*

erschlossen worden, was auch Meyer thut. Dagegen ist festzuhalten, dass der Geist vom Ap. überall als eine göttliche Kraft gedacht ist. Wenn von ihm ein Wollen ausgesagt wird, so geschieht das nur insofern, als Gott selbst mit seinem Selbstbewusstsein in dieser von ihm ausgehenden Kraft gegenwärtig und wirksam ist. Daher wird auch die Vertheilung der Gaben V. 6 u. 7 unmittelbar auf Gott zurückgeführt. S. Weiss, ntl. Theol. S. 330 f.

V. 12 *). Allegorische Erläuterung dessen, dass ein und derselbe Geist alle Charismen wirke, wie er will: wie es nämlich mit dem Leibe die Bewandtniss hat, dass seine vielen Glieder seine Einheit bilden, so hat es auch die gleiche Bewandtniss mit Christo, dessen viele Glieder ebenfalls die Einheit seines Leibes constituiren. Nach Meyer bezeichnet ὁ Χριστός Christus selbst, insofern er als das Haupt der Kirche in deren vielen Gliedern seinen organischen Leib hat (Constit. apost. 2, 59, 1. 2. Sam. 5, 1), der von ihm, dem Haupte aus die ganze harmonische Verbindung und Wirksamkeit aller Glieder und sein Wachstum empfängt. Gewiss ist es richtig, dass Eph. 4, 16. 25. 5, 30, auch Rom. 12, 4 f. eben diese Vorstellung ausgesprochen ist. Um so mehr erscheint es angezeigt, hier eine andere Absicht in dem auffallend formulirten Gegensatze zu erkennen, in welchem es sich nicht um das Verhältniss einzelner Theile, sondern um zwei vergleichbare und deshalb ihrem Umfange nach sich entsprechende Grössen handelt. Das zweite Glied des Gegensatzes wird daher dem ersten, welches V. 21 näher bestimmt ist, entsprechend auf Christus als die bindende und erhaltende Kraft des Gemeindeleibes zu deuten sein, wie dies schon Augustin (enarrat. psalm. 152: totum ergo Christus. Edwards) thut. Dafür spricht auch V. 13, wo die Thatsache, dass die Gemeinde die Repräsentation Christi ist, durch Hinweis auf ihre Ursachen erläutert wird. Vrgl. Heinrici, Hofm. (Christus das Ich der Gemeinde, seines Leibes), Holsten mit Hinweis auf 2. Kor. 3, 7. Letzterer

*) Zur Textkritik: V. 12. Nach σώματος hat text. rec. τοῦ ἑνός, gegen weit überwiegende Zeugen. Glossem. — V. 13. εἰς ἓν πνεῦμα) Viele Varianten; am beglaubtesten ist ἓν πνεῦμα ℵBCD*FG 17. 73. 80 u. m. (Vers. u. Väter). So Lachm., Rück., Reiche, Tregell., Tisch. Die Vergleichung des ersten Versgliedes veranlasste die Einfügung des εἰς. Indem man zugleich bestrebt war, die Beziehung der Worte auf das Abendmahl zu sichern, entstanden die Lesarten πόμα (mit oder ohne εἰς) statt πνεῦμα, u. ἐφωτίσθημεν (nach dem Sprachgebrauch der griech. Väter von der Taufe gesagt) statt ἐπομ.

verdunkelt allerdings die Gleichsetzung dadurch, dass er zugleich ὁ Χριστός als σῶμα, d. i. ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή und deshalb als Substanz (?) der Gemeinde an dieser Stelle gedacht wissen will. Aehnlich Godet. — Die Wiederholung von τοῦ σώματος, an sich überflüssig oder durch αὐτοῦ zu vertreten (vrgl. Lobeck ad Aj. S. 222 ed. 2. Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 11), dient hier der nachdrücklichen Hervorhebung der Einheit.

V. 13. Erörterung dieser Gleichsetzung. „Denn auch vermittelst eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft", d. h. der in sich eine heil. Geist ist der Grund, durch welchen wir bei der Taufe alle zu einem ethischen Körper verbunden worden sind. Vrgl. Tit. 3, 5. — In καί, welches zu ἐν ἑνὶ πν. gehört, liegt die Bezeichnung des dem V. 12 Gesagten entsprechenden Verhältnisses; ἐβαπτίσθ. aber ist entweder tropisch zu fassen, wie nach Venema, Michael., Rosenm., Krause, Flatt auch von Reiche geschieht („de spiritu sancto largiter nobis collato"), welcher nur eine Anspielung auf die Taufe zulässt, oder, wie das Wort selbst dem Leser es darbieten musste, von der wirklichen Taufe, jedoch so, dass sie durch ἐν ἑνὶ πνεύματι von ihrer geistigen Seite, sofern sie Geistestaufe war, in's Bewusstsein treten sollte. Vrgl. im s. Comm. Hofm. gegen seinen Schriftbew. II. 2. S. 28. Dieses βαπτισθῆναι ἐν ἑνὶ πνεύματι ist εἰς ἓν σῶμα, „in Bezug auf einen Leib" (Matth. 18, 19. Rom. 6, 3. 1. Kor. 10, 2), geschehen, d. h. es hatte die Bestimmung, dass wir nun alle einen Leib ausmachen sollten. Zu εἴτε Ἰουδαῖοι etc. vrgl. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. — Der zweite Halbvers beginnt nicht schon mit εἴτε Ἰουδαῖοι etc., wobei καί vor πάντες nur störend wäre (vrgl. auch 3, 22. Kol. 1, 16), sondern erst mit καὶ πάντες. Ebensowenig wie das erste ist es metaphorisch „auf die fernere Ernährung und Bildung im Christentum durch den göttlichen Geist, der sich stets in jedem Christen erneuert", zu deuten (Reiche, Billr., Olsh.), sondern auf das Abendmahl (Augustin, Luther, Neand. al.). Ebenso wie 10, 1 f. erwähnt der Ap. die beiden die Gemeinschaft der Gläubigen constituirenden Heilsthatsachen, welche eben die in Christus sich verkörpernde und Christus in sich darstellende Gemeinde mit dem leiblichen Organismus vergleichbar machen. Vrgl. 10, 17. Der Aor. ἐποτίσθ. spricht nicht dagegen, da derselbe in Erfahrungssätzen auch von wiederholten Handlungen gebraucht wird (Buttm. S. 172. 175. Rom. 8, 29 u. besonders 1. Kor. 16, 4); auch ist die Vorstellung, dass der Gläubige bei dem Genuss des ποτήριον

τῆς εὐλογίας mit dem h. G. getränkt wird *), ebensowenig unbiblisch wie die correlate, dass er mit dem h. G. getauft wird. Dass aber P. einen neuen und gleich bedeutsamen Gedanken anreiht und nicht eine in diesem Falle abschwächende und tautologische Umschreibung des bereits ausgesprochenen geben will, beweist die Einführung des zweiten Gliedes durch καὶ πάντες. Daher ist die bereits von Chrys. **), Oec., Theophyl. gebotene, neuerlich von Rück., Baur, de Wette, Ewald, Maier, Hofm., Holsten, Meyer vertheidigte Beziehung auf die Taufe nicht statthaft, wenn auch die bei der Taufe geschehene Mittheilung des Geistes als ein Tränken vorzustellen, aus der Vorstellung der Ausgiessung des Geistes (Joh. 7, 37 f. Act. 2, 17. Rom. 5, 5) sich rechtfertigen lässt. Rück. bezieht καί — ἐποτ. auf das einmalige Ereigniss des Geistesempfangs, fasst aber das Verhältniss beider Glieder so, dass Paulus sagen wolle: „wir sind nicht bloss ein Leib, sondern auch ein Geist". Dann würde er beim ersten Gliede ἐν ἑνὶ πνεύματι nicht geschrieben haben. Godet denkt an die durch Handauflegung vermittelte Ausrüstung mit Gnadengaben, wobei er weder der auch von ihm beobachteten Thatsache gerecht wird, dass καὶ πάντες ein neues Moment einführt, noch erwägt, dass die Vorstellung von ποτίζεσθαι diese Deutung durchkreuzt.

V. 14—26. Zur weiteren Erläuterung dieser Einheit des Gemeindeleibes wird nunmehr das Bild des empirisch gegebenen menschlichen Leibes herangezogen (καὶ γάρ), um an dessen von Gott gesetzter Harmonie zu veranschaulichen, wie ungereimt es sei, mit der empfangenen Begabung unzufrieden zu sein, oder sie auf Kosten der anderen Glieder auszunutzen und anders Begabte zu verachten. Zuerst vergegenwärtigt P. das Verhältniss der Glieder zum Leibe (V. 15—20), sodann das Verhältniss der Glieder unter einander (V. 21—26). Zur ganzen Stelle vrgl. d. Rede des Menenius Agrippa bei Liv. 2, 32, auch Senec. de ira 2, 31. Marc. Ant. 2, 1. 7, 13. Clem. Cor. 1, 37. Zahlreiche Parallelen aus Classikern bei Wetstein u. Grotius. — ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ.) „weil ich nicht Hand bin, bin ich nicht vom Leibe", gehöre ich nicht dazu. — οὐ παρὰ τοῦτο etc.) kann nicht mit Erasm., Luther,

---

*) Zu ποτίζειν vrgl. Jes. 19, 10: πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως. Sir. 15, 3.

**) Er giebt erst die Erklärung vom Abendmahl, fährt aber dann fort: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ νῦν ἐκείνην λέγειν πνεύματος τὴν ἐπιμοίτησιν τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν.

Castal., Beza, Calvin u. d. Meisten, auch de Wette, Ewald, Maier, Neand., Godet als Frage genommen werden (was Billr., Rück., Hofm. nach Beng. u. M. mit Recht verwerfen), so dass die doppelte Negation die Verneinung verstärke: num ideo non est corporis? So wäre nämlich *οὐ* nur das gewöhnliche fragende, welches eine bejahende Antwort voraussetzt, als solches aber eine verstärkende Wiederholung mit nichts rechtfertigen oder motiviren kann. Und eine Anadiplosis des *οὐ* (Klotz ad Devar. S. 696 f. Stallb. ad Plat. Symp. S. 199 A.) wäre in einem angelegentlichen Aussagesatze, nicht aber in einer solchen Frage passend. Daher ist, wie auch Lachm. u. Tisch. haben, das Fragezeichen zu tilgen, so dass *οὐ* dem ganzen Satze, das nachherige *οὐκ* aber bloss dem *ἔστιν* zur Verneinung dient. Mithin: „so ist er nicht um deswillen (weil er es nämlich in jener unzufriedenen Aeusserung behauptet) kein Theil des Leibes"; was er ist, nämlich ein Glied vom Körper, das wird nicht jener verdriesslichen Aussage halber aufgehoben. — Ueber *παρά* mit Accus. im Sinne von „um — willen, halber, wegen" s. Klausen ad Aesch. Choeph. 383. Krüger z. Thuc. 1, 141, 6; oft so bei Demosth. Besser nimmt man es im Sinne von „dessen ungeachtet", nämlich ungeachtet des unzufriedenen Auflehnens. Mit *τοῦτο* *) ist wohl nicht gemeint: dieses, dass er nicht Hand ist, (Billr. u. a,), sondern (vrgl. Hofm.), wie es das logische Verhältniss des Vorder- und des Nachsatzes fordert: dieses, dass er über seine Stellung, nicht Hand zu sein, solche Misstimmung kund giebt, als könne er sich in der Qualität des Fusses gar nicht für zugehörig zum Leibe erachten. Erasm. Paraphr. bezeichnet die Stimmung des so redenden Gliedes: „deplorans sortem suam". Eher dürfte sie sich in Ueberhebung und Dünkel äussern, jedoch nicht ausschliesslich in einem Dünkel, welchen derjenige hegt, der vergisst, dass er ein Glied des Leibes sei (so Holsten). Dabei kommt die eigentümliche Spitze der Begründung nicht zum Ausdruck. — Dass übrigens P. Fuss und Hand, Auge und Ohr als analoge Glieder zusammenstellt, hat schon Chrys. gewürdigt: *ἐπειδὴ γὰρ οὐ τοῖς σφόδρα ὑπερέχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγον ἀναβεβηκόσι φθονεῖν εἰώθαμεν*

V. 17 deckt die Ungereimtheit jener Sprache auf. — *ὀφθαλμός*) sc. *ἦν* V. 19. Buttm. S. 194. — *ὄσφρησις*) Plat. Phaed. S. 111 B., der Geruchsinn.

---

*) Vrgl. *παρὰ τοῦτο* 4. Makk. 10, 19, *παρὰ ταῦτα πάντα* Judith 8, 25.

V. 18. *Νυνὶ δέ*) so aber, d. h. demnach aber, wie sich die Sache wirklich verhält, hat Gott den Gliedern ihre Stellung gegeben (*ἔθετο*, vrgl. dazu Hebr. 1, 2. Psalm. 44, 13. 91, 9 LXX.) u. s. w. — *ἓν ἕκαστον αὐτῶν*) ist näher bestimmende Apposition zu *τὰ μέλη*. — *ἠθέλησεν*) Diesem einfachen Willen Gottes hat sich jedes Glied zu fügen. Anders ist der Gedanke von *καθὼς βούλεται* V. 11.

V. 19 f. „Wenn hingegen die sämmtlichen Glieder, die den Leib ausmachen, ein Glied wären", — wenn sie statt ihrer Verschiedenheit ein unterschiedloses Glied bildeten, — wo wäre der Leib? so wäre kein Leib vorhanden, dessen nothwendiges Wesen gerade in der Zusammensetzung und dem Zusammenwirken verschiedener Organe liegt, — eine neue Abductio ad absurdum. — „So aber (wie V. 18) sind zwar viele Glieder, aber ein Leib". Die Gegensätze V. 18 u. 20 lassen der Verkehrtheit des eitlen Begehrens nicht empfangener Gaben gegenüber die Nothwendigkeit der bestehenden Verhältnisse zum organischen und einheitlichen Bestand und Leben der Gemeinde erscheinen.

V. 21. Bisher V. 15—20 waren mit diesem Bilde diejenigen gerügt, welche mit ihren für geringer gehaltenen Gaben unzufrieden waren: nun kommt es an diejenigen, welche im Stolz auf ihre vermeintlichen höheren Gaben diese rücksichtslos ausübten und Minderbegabte geringschätzten. — *οὐ δύναται*) von der durch die Unentbehrlichkeit der Hand für das Auge bedingten Unmöglichkeit *). — *πάλιν*) wie Matth. 4, 7. 5, 33 „hinwiederum", — da der Fall derselben Kategorie angehört. Vrgl. z. 1. Kor. 10, 7. Rom. 15, 10. — *ἡ κεφαλή*) der Kopf, also der zu oberst stehende Körpertheil den zu unterst stehenden Gliedern, den Füssen gegenüber. „Diese Wahl ungleichartig wirkender Glieder ist Absicht, um die Zugehörigkeit selbst der Glieder daran klar zu machen, welche in ganz unterschiedener Weise thätig sind', (Holsten). Meyer behauptet im Verfolg seiner Erklärung von V. 12, dass damit die Idee von Christo als dem Haupte der Gemeinde nicht berührt werde.

V. 22. 23. Wie also steht es mit dem Verhältnisse der Glieder? Die für schwächer geltenden sind nothwendig; desgleichen die für weniger ehrbar gehaltenen werden ehrbarer angethan, und die unanständigen sind mit desto mehr Wohlanständigkeit versehen. Welche einzelnen Glieder Paulus

*) *δέ*, das Westc.-Hort einklammern, fehlt bei ACFGP.

hier namentlich mit den schwachen (Theodoret, Estius u. M.: Gehirn und innere Organe; Hofm.: „die zarten inneren Theile"; Bengel: die Hände; die Meisten, auch Billr.: Augen und Ohren) und mit den ἀτιμοτέροις (gewöhnlich: die Füsse; Grot. u. Calov.: „venter cum iis quae sub ventre sunt"; Kypke: die Intestina) gemeint habe, ist nicht mit Bestimmtheit im einzelnen nachzuweisen, da er nur summarisch sagt: Wie widersprechend ist es dem natürlichen Verhältnisse der Glieder, wenn eins zu dem andern (wie in dem vorherigen Beispiele das Auge zur Hand oder der Kopf zu den Füssen) sagen wollte: ich habe dich nicht nöthig! Eine solche Verachtung kann weder durch die Schwäche, noch durch die geringere Ehrbarkeit, noch durch die Unanständigkeit eines Gliedes begründet werden, da die Glieder, welche wir für schwach halten, durch die Nothwendigkeit, die für weniger ehrbar geltenden durch ihre ehrbarere Bekleidung, und die unanständigen durch ihre wohlanständige Verhüllung vor Geringschätzung geschützt werden. Es ist von selbst zweifellos, dass er unter die ἀσχήμονα die Schamtheile (τὰ αἰδοῖα) und das Gesäss gerechnet habe. Ob aber unter die ἀσθενέστερα die zarten Sinneswerkzeuge wie Auge und Ohr, unter die ἀτιμότερα aber die mit dem Kleiderschmuck besonders bedachten Glieder, wie Leib, Hüften, Schultern, zu rechnen seien (Meyer), so dass verschiedene Kategorien jedesmal bezeichnet sind, erscheint nach Meyer's eigener Ausführung zweifelhaft. Es liegt kein entscheidender Grund vor, das eine Sinnesorgan vor dem andern als schwach anzusehen. Einfacher ist daher die Annahme, dass dieselben Organe in verschiedener Weise beschrieben sind: die Schamtheile gelten als schwach wegen ihres geringen Ansehens und ihrer Gebundenheit an die Sinnlichkeit, obwohl sie τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος (Euseb. KG. 8, 12) sind; sie gelten als ehrloser und unanständiger, weil die Scham sie verhüllt. πολλῷ μᾶλλον) das logische multo potius. — τὰ δοκοῦντα) welche scheinen, gleich ἃ δοκοῦμεν V. 23. Treffend Chrys., es werde ausgedrückt, dass nicht τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, sondern τῆς τῶν πολλῶν ὑπονοίας ἡ ψῆφος. Die emphatische Stellung wie Rom. 8, 18. Matth. 25, 34. Plat. Rep. S. 572 B: καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῖν ἐνίοις μετρίοις εἶναι. Vrgl. S. 334 C. — ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώμ.) „unehrbarere Theile des Leibes zu sein", als andere; „Comparativus molliens", Beng. — τιμὴν περισσ.) „Ehre in reicherem Masse", als anderen, nämlich durch die Kleidung, was durch περιτίθ. angedeutet wird (Matth. 27, 28. Gen. 27, 16. Esth. 1, 20. Prov. 12, 9. 2. Makk. 11, 13. 12, 39. 23, 32. Hom. Il. γ, 330. ξ, 187). —

τὰ ἀσχήμ. ἡμ.) „unsere unanständigen Theile“. Gut Theodor. Mopsv.: ἀσχήμονα ὡς πρὸς τὴν κοινὴν ὄψιν ἀποκαλεῖ. Beachte auch, dass nicht wieder der mildere relative Comparativ steht. — ἔχει) sie haben grössere Wohlanständigkeit als andere; sie eignet ihnen, nämlich durch die wohlanständigere Verhüllung, mit welcher sie angethan sind. Zur Sache bemerkt Chrys. richtig: τί γὰρ τῶν μορίων τῶν γεννητικῶν ἀτιμότερον ἐν ἡμῖν εἶναι δοκεῖ; ἀλλ' ὅμως πλείονος ἀπολαύει τιμῆς, καὶ οἱ σφόδρα πένητες, κἂν τὸ λοιπὸν γυμνὸν ἔχωσι σῶμα, οὐκ ἂν ἀνάσχοιντο ἐκεῖνα τὰ μέλη δεῖξαι γυμνά. Nach Hofm. soll bei τὰ ἀσχήμ. aus dem Vorherigen τοῦ σώματος ergänzt, ἡμῶν bis ἔχει aber gefasst werden: „sie bringen eine grössere Wohlanständigkeit (ein anständigeres Benehmen) von unserer Seite mit sich.“ Unnöthig gekünstelt und dem folgenden τὰ δὲ εὐσχήμ. ἡμῶν zuwider.

V. 24*). Τὰ δὲ εὐσχήμ. ἡμ. οὐ χρ. ἔχ.) nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, soll nicht einen Einwand beseitigen (Chrys., Theophyl.), sondern es gehört zur Vollständigkeit der Sache, dass, nachdem die ἀσχήμονα besprochen sind, auch in Betreff der εὐσχήμονα die bezügliche Bemerkung hinzugesetzt werde, um an der Darstellung der Ausgleichung, welche bei der Verschiedenheit des Verhältnisses der Glieder stattfindet, nichts fehlen zu lassen. Zu οὐ χρείαν ἔχει ergänzt sich aus dem Vorhergehenden von selbst: εὐσχημοσύνην περισσ. ἔχειν. Um so weniger darf man ἡμῶν zu οὐ χρ. ἔχ. ziehen (Hofm.), wodurch man den zu allgemeinen und doch erst wieder durch das Vorangehende zu beschränkenden Gedanken erhielte: sie bedürfen unser nicht. — ἀλλ' ὁ θεός etc.) kann nicht Gegensatz zur vorhergehenden Negative sein (Hofm.), wodurch der specielle Nebengedanke οὐ χρείαν ἔχει in eine ganz unverhältnissmässig grosse und weit über ihn hinausgehende Verbindung käme. Vielmehr ist vor ἀλλ' ein Punkt zu setzen, so dass ein neuer Satz anhebt, ἀλλ' aber die bisherige Schilderung des Wechselverhältnisses der Gliedmassen nunmehr abbricht (at, s. Baeuml. Partik. S. 15), um jetzt die Leser auf den höheren Gesichtspunkt dieses Verhältnisses, auf den der göttlichen Ordnung und Zweckbestimmung, zu erheben, wo der „Widerspruch zwischen Schein und Wirklichkeit“ aufgehoben ist. — συνεκέρασε) er hat zusammengemischt, d. h. aus verschiedenartigen Theilen zu einem Ganzen vereinigt. Vulg.:

*) τῷ ὑστεροῦντι) ℵ***DEFG Orig. Euthal. Diese Bezeugung scheint gegenüber der Lesung von ℵABC (τῷ ὑστερουμένῳ) ausreichend.

temperavit. Zur Sache s. Edwards. — *τῷ ὑστεροῦντι*) „dem Nachstehenden, dem hinter anderen Zurückbleibenden", 1, 7. 8, 8. Plat. Pol. 7. S. 539 E. Epin. S. 987 D (s. auch z. Matth. 19, 20), d. i. dem Theile, welcher nach menschlichem Dafürhalten geringer ist als andere*). — *περισσ. δοὺς τιμ.*) *δούς* ist mit *συνεκέρασε* gleichzeitig: so dass er gab, indem er ihnen nämlich nach V. 22. 23 bezw. die grössere Nothwendigkeit und die Bestimmung, ehrbarer und wohlanständiger angethan zu werden, verlieh.

V. 25. *Σχίσμα*) d. i. Uneinigkeit, was V. 21 beispielsweise veranschaulicht ist. — *ἀλλὰ τὸ αὐτό* etc.) damit vielmehr ein und dasselbe Interesse es sei, worauf die Glieder wechselseitig für einander ihre Sorgfalt richten. Vrgl. Liv. a. a. O. Was Paulus mit dem gewichtig vorangestellten *τὸ αὐτό* meine, ergiebt sich aus *ὑπὲρ ἀλλήλ.*, nämlich dass sich jedes andere Glied wohl befinde. Vrgl. V. 26. Der Plur. *μεριμνῶσι* beim Neutr. erklärt sich aus dem distributiven Sinne (Kühner ad Xen. Mem. 4, 3, 12); dahingegen V. 26 die Gliedergesammtheit ausgedrückt ist.

V. 26. Und wie vollkommen ist diese Absicht Gottes in der gegenseitigen Sympathie der Glieder verwirklicht! Höchst passend steht dieses glückliche Ergebniss der göttlichen Ordnung hier am Schluss der ganzen Ausführung, bevor V. 27 die Anwendung eintritt, obgleich Hofm. den Gedankenzusammenhang leugnet. — *δοξάζεται*) „verherrlicht wird", was thatsächlich durch die *εὐεξία* (Edwards), blühendes Gedeihen, Schmuck, Kleidung, Salbung u. drgl., und ausserdem durch Anerkennung seiner Nützlichkeit, Schönheit, Stärke, Geschicklichkeit u. drgl. geschehen kann. — Bei der Sympathie des ganzen Organismus und in Beachtung der personificirenden Darstellung ist der concrete Wortsinn des Verses durchaus nicht zu ändern.

V. 27.**) Anwendung der ganzen Rede vom menschlichen

---

*) inwiefern, ist V. 22. 23 gesagt. Sehr willkürlich einlegend Hofm.: mit *τὸ ὑστεροῦν* seien die Lenden und die Geschlechtstheile gemeint, welcher an Ehre zurückstehende Körpertheil durch die Ehre ausgezeichnet sei, zur Selbstfortpflanzung des Menschen zu dienen. Weder jene Einzelbeziehung an sich, noch diese hier fremdartige Näherbestimmung der grössern Ehre hätte nach V. 22 f. ein Leser errathen können.

**) Für *ἐκ μέρους* haben D. It. Vulg. (de membro) *ἐκ μέλους*, was entweder auf die Verbindung der Glieder unter einander oder auf den Ursprung des einen vom andern (Christus) zu beziehen ist.

Leibe (V. 14—26) auf die Leser: „Ihr aber seid (um aber das bisher Gesagte auf euch anzuwenden, so seid ihr) Leib Christi und Glieder an eurem Theile". In jeder christlichen Gemeinde stellt sich der (ideale) Leib Christi dar, wie in jeder der (ideale) Tempel Gottes; aber nicht ist jede Gemeinde ein absonderlicher Leib Christi, daher man eben so wie bei der Idee des Tempels (s. z. 3, 16) die Vorstellung einer Mehrheit, als ob die Gemeinden *σώματα Χριστοῦ* wären, gänzlich fern zu halten, und *σῶμα Χριστοῦ* nicht „ein Leib"*), sondern „Leib Christi", welcher artikellose Ausdruck qualitativ ist, zu fassen hat. — Ist nun die Gemeinde als Gesammtheit Leib Christi, so sind die einzelnen Christi Glieder (vrgl. 6, 15), aber dieses nicht unterschiedslos, so dass jeder jedes Glied sein kann, sondern *ἐκ μέρους*, theilmässig, je nachdem jeder am Leibe Christi seinen bestimmten Theil, also im Gesammtorganismus der Gemeinde seine sonderliche, ihm pro parte zugefallene Stellung und Function hat. *ἐκ* bezeichnet den begleitenden Umstand der Thatsache, Bernhardy S. 230; der Ausdruck steht aber hier nicht wie 13, 9. 10. 12 im Gegensatz des Vollkommenen (Hofm.), sondern contextgemäss des einheitlichen Ganzen, des *κοινόν*, vrgl. *ἑκάστου μέρους* Eph. 4, 16. Treffend dem wesentlichen Sinne nach Luther: „ein jeglicher nach seinem Theil". Vrgl. Calvin. So Meyer. Andere nach Grot. (welcher gleich *οἱ κατὰ μέρος* erklärt): si ex partibus fit aestimatio, als einzelne betrachtet. So Billr., Rück., Ewald, Maier, Heinrici, Edwards, Holsten. So kommt der die Betrachtung leitende Gegensatz: „die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit" noch schärfer heraus, was im Zusammenhange nicht überflüssig (Einwurf Meyer's) ist. Chrys. meinte, die korinthische Gemeinde werde dadurch als Theil der allgemeinen Kirche bezeichnet. So auch Theodoret, Theophyl., Beza, Wolf, Beng. u. M. Allein der Hinblick auf andere Gemeinden lag hier gänzlich fern.

V. 28 f.**) Nähere Ausführung des letzten Gliedes, und

*) Auch Baur betont die Artikellosigkeit u. fasst: „ein Leib, welcher den objectiven Grund seines Seins in Christo hat", so dass der Genit. objectiv wäre. Aber in allen Stellen, wo von dem Leibe Christi die Rede ist, ist der Genit. subjectiv; Paulus würde *σῶμα ἐν Χριστῷ* geschrieben haben (vrgl. Rom. 12, 4).

**) Ueber die Wichtigkeit dieser Aussage zur Schätzung der Anfänge der Gemeindeorganisation vrgl. Heinrici z. d. St.

zwar in Betreff der verschieden Begabten und mit Erweiterung des Blicks auf die ganze Kirche, daher P. ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ zufügt und somit für καί, welches „und zwar" zu fassen ist, den Missverstand abwehrt (gegen Hofm. Einwand), als ob es korinthische Apostel gegeben habe. Paulus giebt die Anwendung des Bildes V. 14—26 auf die concreten Verhältnisse. S. Godet. — Zu ἔθετο vrgl. Act. 20, 28. — Es ist Ausdruck der göttlichen Machtvollkommenheit. In der Parallele Eph. 4, 11 steht ἔδωκε, wodurch der Ton auf die verleihende Gnade gelegt ist. Edwards. — οὓς μέν) etwelche. Bei diesem Anfange gedachte Paulus hernach οὓς δέ folgen zu lassen: während des Schreibens aber trat bei ihm der Gedanke der rangmässigen Aufzählung ein, und so blieb οὓς μέν ohne entsprechende Fortsetzung. Nachher, von ἔπειτα an, verlässt er auch dieses Verfahren wieder, indem er, in Ermanglung bestimmter Gemeindeämter, durch abstracte Begriffe die einschlagenden Functionen kennzeichnet (s. Heinrici z. d. St.). Vrgl. Winer §. 63, 1. S. 528. Buttm. S. 313. Nach Hofm. soll μὴ πάντες etc. V. 29 den Nachsatz von κ. οὓς μέν etc. bilden, so dass in οὓς das Subject von πάντες liege: „auch diejenigen, welche Gott in der Gemeinde erstlich als Apostel bestellt hat — —, sind sie alle Apostel, alle Propheten?" u. s. w. Allein οὓς μέν kann nichts anderes als der ganz gewöhnliche Distributiv-Ausdruck sein, nicht aber gleich οὗτοι μὲν, οὕς, wie Hofm. will (ungehörig auf Isocr. Paneg. 15 sich berufend); der Satz selbst aber, dass die von Gott zu dieser oder jener bestimmten Function Verordneten nicht sämmtlich (?) auch alle anderen Functionen haben, wäre in der That so selbstverständlich und die gegentheilige Vorstellung so sonderbar, dass des Ap. Rede auf eine Ungereimtheit hinausliefe. — ἐν τῇ ἐκκλ.) Die christliche Gemeinde überhaupt, nicht bloss die korinthische ist gemeint, was ἀποστ. beweist, vrgl. Eph. 1, 22. Phil. 3, 6 al. — ἀποστόλους) nicht im weitern Sinne, auch von den späterhin unmittelbar von Christo verordneten Botschaftern des Messiasreichs für alle Völker (Meyer), sondern von den durch den Herrn selbst berufenen Aposteln. Vrgl. 4, 9. 9, 1 und v. Hengel z. d. St. Die Apostel hatten die ganze Geistesfülle und konnten daher als Propheten, Lehrer, Krankenheiler u. s. w. wirken; aber nicht umgekehrt konnten die Propheten, Lehrer u. s. w. auch Apostel sein, weil sie nur die betreffenden besonderen Begabungen hatten. — προφήτ. s. z. V. 10. — διδασκάλους) Diese hatten die Gabe des heil. Geistes, das Evangel. in verstandesmässiger Lehrenetwickelung

vorzutragen. Vrgl. z. V. 10 u. Act. 13, 1. Eph. 4, 11 *). — δυνάμεις) sc. ἔθετο, d. h. er setzte eine Kategorie von Geistesgaben ein, welche aus Wunderkräften besteht. Paulus bezeichnet nicht die mit solchen Kräften begabten Personen (Hofm., auf Act. 8, 10 sich berufend und die Namen der Engelordnungen vergleichend), sondern, wie die folgenden Momente zeigen, seine Rede geht in Abstracta über, schwerlich bloss weil dergleichen Abwechselungen seiner lebendigen Vorstellungsweise dem Ap. auch ohne besondere Veranlassung sehr natürlich sind (Meyer mit Berufung auf Rom. 12, 6—8, wo P. umgekehrt aus Abstractis in Concreta übergeht), sondern vor allem, weil diese Kräfte und Leistungen nicht an bestimmte Personen gebunden waren. Dass es für diese Stücke keine Concreta gegeben habe (Billr., Rück.), ist zu viel behauptet. — ἀντιλήψεις) Hülfleistungen (2. Makk. 8, 19. 3. Makk. 5, 50. Sir. 11, 12. 51, 7. Esr. 8, 27 al.; nicht so bei Griechen), wird am natürlichsten mit Chrys. u. d. Meisten von den Geschäften der Diakonie, der Armen- und Krankenpflege genommen. — κυβερνήσεις) Regierungen (Pind. Pyth. 10, 112. Plut. Mor. S. 162 A. vrgl. auch Xen. Cyr. 1, 1, 5. Polyb. 6, 4, 2. Hist. Susann. 5), wird nach dem Sinne des Wortes mit Recht gewöhnlich auf die Thätigkeiten der beauftragten gubernatores ecclesiae auf deren Regiminal- und Verwaltungs-Geschäfte bezogen. Auf diese Deutung weist auch die (klimaktische) Zusammenstellung von ἀντιλήψ. und κυβερν. — Ueber γένη γλωσσῶν s. z. V. 10. — Die Anordnung sämmtlicher Punkte ist so: 1) die Lehrgabe, die wichtigste von allen, betreffen ἀπόστ., προφ., διδάσκ.; 2) die Wundergabe: δυνάμ., χαρίσμ. ἰαμάτ.; 3) die Gabe der praktischen Verwaltung (τὰς τῶν ἐκκλησιῶν οἰκονομίας, Theodoret): ἀντιλ. und κυβερν.; 4) das ekstatische

---

*) Da Eph. 4, 11 nur von den Lehrthätigkeiten redet, so fanden daselbst die übrigen hier genannten Charismen keine Stelle. Die dort noch besonders erwähnten Evangelisten waren Gehülfen der Apostel und bedurften daher hier, wo der Gesichtspunkt weiter als auf die blossen Lehrfächer ging, einer besondern Aufführung nicht. Die ποιμένες καὶ διδάσκαλοι sind als ποιμένες mit in κυβερνήσεις enthalten. — Beachte übrigens, dass die göttliche Einsetzung der Betreffenden bei den Aposteln zwar durch unmittelbare Berufung neben der Begabung, bei den Uebrigen aber durch die Begabung geschehen ist, deren Hervortreten bei stehenden Gemeindediensten für die Wahl der von dem h. G. geleiteten Gemeinden (Act. 20, 28) massgebend war. Vrgl. auch Höfling Kirchenverf. S. 272 f. ed. 2. Heinrici, Z. f. W. Th. 1876. IV S. 515. Weizsäcker, Jahrb. f. D. Th. 1876 III S. 488 f. 500 f. Apostol. Zeitalter S. 606 f.

χάρισμα: die γένη γλωσσῶν (s. z. V. 10). Dieser absonderliche Charakter des letzteren brachte die Stellung an's Ende natürlich genug mit sich. Zugleich ist in Rücksicht auf den geschichtlichen Anlass des ganzen Abschnittes nicht mit Meyer zu leugnen, dass P. dadurch der Ueberschätzung der Glossolalie entgegenzutreten beabsichtigt hat (Chrys., Theodoret, Theophyl., zuletzt Holsten). Auch durfte in Rücksicht darauf abweichend von der früheren Aufzählung V. 8—10 der Prophet von dem Glossenredner getrennt und ihm vorgeordnet sein (Godet). In rangmässiger Folge sind ausdrücklich nur die ἀπόστ., die προφῆτ. und die διδάσκ. aufgeführt; die folgenden ἔπειτα und εἶτα sind nur weiterreihend, und hernach verläuft die Aufzählung asyndetisch, was, wie oft auch bei Classikern (s. Krüger Xen. Anab. 2, 4, 28), voraussetzt, dass es nicht auf Vollständigkeit abgesehen ist. Beide Aufzählungen, hier und V. 8—10, ergänzen sich einander, und auch Rom. 12, 6 f., obwohl am unvollständigsten, hat Eigentümliches.

V. 29. 30. Gemeingut aller (aller Begabten) ist keine dieser Functionen und Gaben. Das drückt P. in den lebhaften Fragen aus: „Doch nicht alle sind Apostel?“ u. s. w., wodurch, nachdem es V. 28 positiv geschehen ist, das ἐκ μέρους V. 27 nun doch negativ in's Licht gesetzt wird, — um den Lesern das non omnia possumus omnes und die Verkehrtheit der Eifersucht auf andere Begabte recht fühlbar zu machen. — δυνάμεις) ist nach dem Vorherigen zu beurtheilen, daher nicht Accusativ, von ἔχουσιν abhängig (Meyer), sondern Nominativ. Die Härte der Metapher wird im Folgenden ausgeglichen. (So Beng., Rück., de Wette, Osiand., Hofm. u. M.). — Die ἀντιλήψ. u. κυβερν. übergeht hier P., da es auf eine vollständige Wiederholung nicht ankam. — Zum ganzen Gedanken vrgl. Hom. Il. ν, 730 f.

V. 31. Mit dem, was P. bis jetzt über die verschiedenen Geistesgaben seit V. 4 gesagt, will er das eifrige Streben nach denselben nicht wehren. Aber auf die Art der Gaben kommt es an und auf das Wie des Strebens. Daher: „Eifert aber nach den grösseren Geistesgaben“ *), welche mehr Noth-

*) Zu ζηλοῦν τι, etwas eifrig zu erlangen suchen, vrgl. Dem. 500. 2 (ἀρετήν), 504 8 (δωρεάς). 1461 9 (τὰ ἀγαθά), Polyb. 6, 25, 11 (τὸ βέλτιον), Sap. 1. 12 (θάνατον). Obwohl vox media, bezeichnet es im biblischen Sprachgebrauch gewöhnlich den heiligen Eifer, der die Frommen erfüllt. — Die LA. μείζονα wird von ℵABC Minusk. Syr. Aeth. Vulg. ms. Orig. (2 mal) geboten und ist mit Recht

wendigkeit und unbedingtern Werth für das Beste der Gemeinde haben (V. 7) als andere. Das δέ ist das auf einen neuen Punkt überführende autem. — Mit dem ζηλοῦτε aber streitet nicht V. 11, weil der Wille des mittheilenden Geistes keine Willkür ist, sondern mit nach der Empfänglichkeit und geistigen Richtung des Individuums sich bestimmt. Das eifrige Streben nach den vorzüglicheren Gaben besteht also negativ darin, dass man solche χαρίσματα, welche weniger allgemeine Nothwendigkeit und Werth für die Gemeinde haben (wie z. B. die Glossolalie, welche zu empfangen Prunks halber von vielen erstrebt ward), auch weniger zum Ziel seiner Willensrichtung und Aneignungsfähigkeit macht, positiv aber darin, dass man dagegen jene hinsichtlich der Bedeutung für die οἰκοδομή grösseren Gaben den Gegenstand seines angelegentlichen Begehrens und das Ziel seiner selbstthätigen Entwickelung sein lässt, um so die bestimmte Empfänglichkeit zu erreichen, welche dazu gehört, das Organ der betreffenden Wirksamkeit des πνεῦμα zu sein, und somit vom freien Willen des Geistes der besseren Begabung theilhaftig zu werden*). Es versteht sich von selbst, dass in dieses ζηλοῦν auch das Bittgebet gehört, aber willkürlich ist's, wenn man den Begriff darauf beschränkt, wie Grot.: „agite cum Deo precibus, ut accipiatis" (vrgl. Heydenr., Rück., Hofm.). Eben so willkürlich ist auch jede Abweichung von dem bisher durchgängigen Sinne von χάρισμα, wie z. B. Morus u. Ewald Glaube, Hoffnung und Liebe, und Billr. die aus der Liebe entstehenden Früchte gemeint glauben, Flatt aber (vrgl. Osiand.) gar den zu erstrebenden rechten Gebrauch der Gaben unterschiebt. Vrgl. vielmehr zur Werthverschiedenheit der Charismen 14, 2 f. — καὶ ἔτι etc.) „und überdies", ausserdem noch (Luk. 14, 26. Hebr. 11, 36. Act. 2, 26; oft so b. Griechen), dass ich euch dieses ζηλοῦτε vorschreibe, zeige ich euch (jetzt, von Cap. 13, 1 an) einen ausnehmenden Weg**), eine überaus vortreffliche Art und

---

von Lachm., Tisch., Westc.-Hort. in den Text aufgenommen. Der Ausdruck war dem Ap. geläufig, 13, 13. 14, 5. Das gleichfalls gut beglaubigte κρείττονα (κρείσσονα) — DEFGKL Orig. Chrys. Ambrstr. — das Meyer bevorzugt, ist wohl eine Besserung der schwierigern LA.

*) Vrgl. Bengel: „Spiritus dat ut vult, sed fideles tamen libere aliud prae alio possunt sequi et exercere. Deus operatur suaviter, non cogit". S. auch de Wette.

**) Zu ὁδόν hat P. den Artikel nicht gesetzt: „suspensos nonnihil tenens Corinthios", Beng., welcher auch zum Praesens δείκνυμι fein bemerkt: „jam ardet Paulus et fertur in amorem".

Weise, wie dieses euer *ζηλοῦν* beschaffen sein müsse. Er meint damit, dass das Ringen nach den bessern Gaben stets zum bestimmenden und treibenden Princip die Liebe haben müsse, ohne welche ja die Geistesgaben überhaupt werthlos (13, 1 f.) und die *μείζονα* unerreichbar sein würden. So ist die Liebe der trefflichste Weg, auf welchen sich jenes *ζηλοῦν* halten soll. Rück. (so auch Estius) findet den Sinn: „ich zeige euch einen noch weit besseren Weg, auf dem ihr wandeln möget, nämlich den Weg der Liebe, welche allen Besitz der Charismen weit übertrifft", und so im wesentlichen auch Hofm.: „auch noch über das Ziel der bessern Gnadengaben hinaus zeige ich euch einen Weg", d. i. einen Weg, der euch noch weiter bringt als das *ζηλοῦν τ. χαρ. τ. κρ.* Vrgl. Holsten, Godet. Aber Paulus hat ja das Ringen nach den besseren Charismen nicht als entbehrlich werdend durch die Liebe gedacht, sondern als nothwendig mit der Liebe zu verbinden (14, 1. 39); auch hätte er logischer Weise nicht durch *καί*, sondern durch *ἐγὼ δέ* oder *ἀλλά* oder *ὅμως* (Edwards) anknüpfen müssen. Aber schon a priori ist es unwahrscheinlich, dass er das wichtige *ζηλοῦτε δὲ τ. χαρίσμ. τ. μείζ.* nur so nackt hingestellt und gleich wieder verlassen haben sollte mit der Wendung, nun noch über die besseren Gaben hinaus Anweisung geben zu wollen. Grot. u. Billr. verbinden *καθ' ὑπερβ.* mit dem Verbum. Ersterer fasst: zum Ueberfluss (so auch Ewald); letzterer: „auf eine Weise, die als die beste ihres Erfolgs sicher ist". Aber der Sinn „zum Ueberfluss" (*ἐκ περιουσίας*, *ἐκ τοῦ περισσοῦ*) entspricht weder dem neutestamentlichen (Rom. 7, 13. 2. Kor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13, vrgl. 4. Makk. 3, 18) noch dem sonstigen griechischen Gebrauche (Soph. O. T. 1196. Polyb. 3, 92, 10. 9, 22, 8. Lucian. p. merc. cond. 13. Dem. 1411. 14.) Auch hat P. schwerlich die folgende Belehrung, zumal den korinthischen Verhältnissen gegenüber, als „noch zum Ueberfluss" gegeben betrachten können. Gegen Billr. aber ist, dass es nicht der Gedanke des Ap. sein konnte, die Weise seiner Belehrung über den Weg, sondern nur, den Weg selbst als vortrefflich zu empfehlen. Das *καθ' ὑπερβ. ὁδόν* aber zusammenzunehmen ist grammatisch richtig, da es ächt griechische Weise ist, Adverbien des Grades an Substantive, und zwar diesen meist vorangestellt, anzuknüpfen. Bernhardy S. 338. Buttmann S. 83 f. Vrgl. z. 2. Kor, 11, 23, auch z. 1 Kor. 8, 7. 7, 35. Stallb. ad Plat. Phaed. S. 93 B. Diese Verbindung haben schon Vulg., Chrys. und Theophyl. (*καθ' ὑπερβ. τουτέστιν ὑπερέχουσαν*), Luther, Erasm., Castal., Calvin u. d. Meisten. Sinnig bezeichnet Beng. den superlativen Begriff, welcher

sich durch *καθ' ὑπερβολήν* mit *ὁδόν* verbindet: „quasi dicat: viam maxime vialem“*).

Cap. XIII. Inhalt: Der Mangel der Liebe macht auch die grösste charismatische Begabtheit werthlos (V. 1—3); Tugenden der Liebe (V. 4—7); Ewigkeit der Liebe, gegenüber der Vergänglichkeit der Charismen (V. 8—13). — Dieser Preis der Liebe, ein Psalm, eine *ᾠδὴ πνευματική* derselben, ist eben so reich an tief erfahrenem Inhalt wie an rednerischer Wahrheit, Fülle und Kraft, Einfalt und Anmuth. „Sunt figurae oratoriae, quae hoc caput illuminant, omnes sua sponte natae in animo heroico, flagrante amore Christi et huic amori divino omnia postponente“, Valck. S. 299. An keiner andern Stelle (vrgl. bes. Rom. 13, 8—10) hat P. so ausführlich und so ergreifend über die Liebe geredet. Interessant ist's, die nach Begriff und Inhalt so verschiedene Lobpreisung des *Ἔρως* bei Plat. Symp. S. 197 CDE zu vergleichen. Eine christliche Liebespreisung, aber der apostolischen doch weit nachstehend, s. b. Clem. Cor. I, 49. Hinsichtlich des Schwunges und der Kraft des Inhalts ist 15, 58 f. Rom. 8, 31. 1. Tim. 3, 16 zu vergleichen (Godet).

V. 1**) *Ἐάν*) ist nicht gleich *εἰ καί* mit Opt. (Rück.),

---

*) Klostermann (Probleme im Apostoltext S. 183 f.) verwirft alle diese Erklärungen, hält die Lesung von FG (*εἴτει*) für einen Rückstand der ursprünglicheren: *καὶ εἴ τι καθ' ὑπερβολήν*, gelangt aber erst zu einer ihm befriedigenden Erklärung, indem er ohne Analogie im neutestamentlichen Sprachgebrauche *δείκνυμι* im Sinne von „sehen lassen“ nimmt. Paulus wolle sagen: „Beobachtet mich, mein Gehen, so seht ihr einen Weg, auf dem man, eine Weise, wie man Grösserem und überschwänglich Grösserem nachtrachtet“. Aber auch abgesehen von den Zwangsmitteln dieser Deutung brächte der Hinweis auf das persönliche Verhalten des P. ein diesem Zusammenhange ganz fremdartiges Moment herein. — Ueber Conjecturen, welche sich an die Lesung *εἴτει* knüpften, berichtet Baljon.

**) Zur Textkritik: V. 3. Für *ψωμίσω* hat text. rec. das nicht ausreichend bezeugte *ψωμίζω*. — *καυθήσωμαι*) ℵAB 17. Cod. b. Hier. Copt. Aeth. Ephr. Hier.: *καυχήσωμαι*. Aber *ἵνα καυχήσωμαι* (auch von Lachm. wieder aufgegeben) ist offenbar Zusatz, welcher zur Bemerklichmachung des lieblosen Beweggrundes beigeschrieben wurde und das ähnliche und schwere *ἵνα καυθήσωμαι* (CK Minusk. Vers., Chrys. Theodoret u. Lateiner) verdrängte. Statt des Conjunct. hat Tisch. das Futur. Indicat. *καυθήσομαι* (DEFGL Minusk. Euthal. Cyr. Max.), welches allerdings von unkundigen Schreibern leicht in den

sondern es setzt etwas, dessen Wirklichkeit den Umständen anheim gestellt bleibt: angenommen den Fall, dass ich rede u. s. w. — *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρ. κ. τ. ἀγγ.*) Dass hier *γλῶσσαι* Sprachen heissen müsse (Rück., Olsh., Baur, Rossteuscher), ist Machtspruch*). Was damit gesagt sein sollte, wussten vielmehr die Leser, die in der Glossenrede die Kraftproben pneumatischen Lebens sahen; *γλῶσσαι* ist daher hier ebenso zu erklären wie 12, 10. An sich könnte es auch „Zungen" heissen (Meyer) und wäre dann ein nur weit stärkeres Analogon jenes Homerischen: *εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι δέκα δὲ στόματ' εἶεν*, Il. *β*, 489. Vrgl. Virg. Aen. 6, 625. Theophyl. ad Autol. 2, 16: *οὐδὲ· εἰ μυρία στόματα ἔχοι καὶ μυρίας γλώσσας.* Aber der Versuch, hier an irdische und himmlische Sprachwerkzeuge zu denken, führt zu einer Vorstellung, welche die Kritik der daraus erwachsenen Ansicht von der Glossenrede bestätigt. S. zu 12, 10. Der Sinn ist: Gesetzt ich sei ein Glossenredner, aus dem jegliche Wunderrede sich vernehmen lässt, wie nicht nur Menschen, sondern auch — weit erhabener noch — die Engel sie hervorbringen. So charakterisirt Paulus den allerhöchsten nur

---

ganz abnormen Conjunct. verwandelt werden konnte. — V. 8. *ἐκπίπτει*) Lachm., Tisch. VIII, Meyer, Weste.-Hort: *πίπτει*, nach ℵ*ABC* Minusk. u. einigen Vätern, wogegen ℵcC³DEFG It. KV. die l. rec. haben. Die bessere Beglaubigung u. der nachdrucksvollere Sinn entscheiden gegen das matte *πίπτει* für letztere. Vrgl. Rom. 9, 6. Gal. 5, 4. — *γνῶσις, καταργηθήσεται*) ℵAD**FG 17. 47. Boern. Ambrosiast.: *γνώσεις, καταργηθήσονται.* So Rück. (Lachm. am Rande). Der Plural ist nach dem Vorherigen eingekommen, wo sich übrigens auch die Variante *καταργηθήσεται* findet. — V. 10. *τό*) text. rec.: *τότε τό*, gegen entscheidende Zeugen.

*) Rück.: „Wenn ich alle Sprachen spräche, nicht nur die der Menschen, sondern auch — was gewiss eine höhere Gabe wäre, höher als euer so hoch geachtetes *γλώσσαις λαλεῖν* — die der Engel". Sonderbar Baur: „Wenn ich nicht bloss in einzelnen aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen selbst redete, und nicht bloss in den Sprachen der Menschen, auch in den Sprachen der Engel". Jene Steigerung von Glossen zu den Sprachen selbst ist ja rein hinzugetragen. Rossteuscher müsste, wenn seine Meinung von einer „Engelsprache", welche die korinthische Glossolalie gewesen sei, richtig wäre, dem Pluralausdrucke zufolge und seiner Auffassung von den Menschensprachen entsprechend (letztere seien die Act. 2 geredeten Sprachen der Völker) an viele verschiedene Engelsprachen denken, welche man zu reden versucht hätte. Wären *γλῶσσαι* überhaupt Sprachen, so hätte Hofm. das Richtige, dass hier keine Art des Sprechens, da ja auch die Engel unter sich oder gegen Gott sich äussern, von dem wunderbaren Reden ausgeschlossen sein solle, so dass P. das wirklich Vorkommende überbiete, indem er auch die Aeusserungsweisen der Engel mit einschliesse.

irgend denkbaren Fall der Glossolalie. Dabei sind die Engelreden eine (wohl nicht ganz ohne Ironie angewandte) Abstraction. Treffend Beza: Paulus rede „ὑπερβολικῶς ex hypothesi, ut plane inepti sint, qui h. l. disputant de angelorum linguis“. Vrgl. Chrys.: *οὐχὶ σῶμα περιτιθεὶς ἀγγέλοις, ἀλλ' ὃ λέγει τοιοῦτόν ἐστι· κἂν οὕτω φθέγγωμαι ὡς ἀγγέλοις νόμος πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι.* Andere, wie Calov., Beng. u. M., dachten an die Sprachen der Engel bei ihren Offenbarungen an die Menschen; allein diese geschahen ja in Form menschlicher Sprache. Man hat auch die *ἄῤῥητα ῥήματα* 2. Kor. 12, 4 herbeigezogen, wo jedoch von Engeln keine Rede ist. — Warum er mit dem *γλώσσ. λαλ.* anfängt, beurtheilt Theodoret (vrgl. Chrys., Oec., Theophyl.) richtig: *πρῶτον ἁπάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων.* Es war ja zum Gegenstande der Ueberschätzung und Eitelkeit geworden mit Hintansetzung der Liebe. — *ἀγάπην*) d. i. Nächstenliebe, die nicht das eigene, sondern in Selbsthingebung das Beste anderer sucht. V. 4 f. — „Ein schallendes Erz und ein gellendes Becken“, d. i. wie diese nur todtes Werkzeug fremden Impulses, ohne allen sittlichen Werth. *γέγονα*, „ich bin es geworden“ (und bin es; Perf.), nämlich in und mit dem wirklichen Vorhandensein des gesetzten Falles, in welchem der Mensch ohne Betheiligung seines inneren Lebens sich äussert. S. Buttm. S. 172. — *χαλκός* bedeutet hier ein ehernes musikalisches Instrument (Flatt, Olsh. nach viel. Aelteren, vrgl. überhaupt Dissen ad Pind. Ol. 7, 83. Suidas: *Δωδωναῖον χαλκεῖον*). Meyer hält dies für irrig, weil sodann ein besonderes Tonwerkzeug noch ausdrücklich genannt werde. P. wolle vielmehr vom Unbestimmten zum Bestimmten (Cymbel), vom Rohen zum Künstlichen fortgehen. Aber ein innerer Grund zu solchem Klimax ist nicht ersichtlich. Vrgl. noch Plat. Prot S. 329 A: *ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἠχεῖ.* Crat. S. 430 A. — *κύμβαλον*) hiessen eherne Becken, an welche geschlagen wurde, 2. Sam. 6, 5. 1. Chron. 13, 8 al. Judith 16, 2. 1. Makk. 4, 54. Joseph. Ant. 7, 12, 4. Xenophon de re eq. 1, 3. Pind. fr. 48. Lucian. Bacch. 4. Alex. 9. Herodian. 5, 6, 19. — *ἀλαλάζον*) „gellend“ eine ohne Zweifel gewählte Bezeichnung, welche der Ansicht von dem leisen und kaum vernehmbaren (Wieseler 1838), ja lautlosen (Jaeger) Wesen der Glossolalie offenbar widerspricht. Die *κύμβαλα* waren *ὀξύφθογγα* (Anthol. 6, 51). Vrgl. *ἀλαλαγμός* von Cymbeln (Ps. 150, 5) und sonstigen laut tönenden Instrumenten, Eur. Cycl. 65. Hel. 1368. Zur Tonmalerei vrgl. Valck.

V. 2. Aus dem vor *γνῶσιν* fehlenden *καὶ ἐάν* erschliesst Meyer, dass Paulus in dem Vordersatze nur zwei Charismen aufführe (*προφητεία* und *πίστις*), mithin *καὶ εἰδῶ — γνῶσιν* zur Gradbestimmung von *προφητεία* dienen lasse. Aber weshalb hätte dann der Ap. V. 8 und 12, 8 der *γνῶσις* eine besondere Stelle unter den Gnadengaben eingeräumt? Dazu ist das Correlat der *προφητεία* nicht die *γνῶσις*, sondern die *ἀποκάλυψις*. Dass zu *γνῶσις* nicht *εἰδῶ*, sondern *ἔχω* zu ergänzen ist, erhellt aus 8, 1. 10. Andernfalls muss mit Meyer *εἰδῶ* im Sinne von „ich verstehe mich auf" genommen werden, wofür er auf Hom. Od. 2, 121. Il. 18, 363. 15, 412 verweist. Auch bei diesen Gaben setzt P. den denkbar höchsten Grad und Umfang (*πάντα — πᾶσαν — πᾶσαν*). — *τὰ μυστήρια πάντα*) „die Heilsgeheimnisse alle" (Holsten), d. i. was ohne Offenbarung dem menschlichen Erkennen verborgen bleibt, wie die göttlichen Erlösungsrathschlüsse und die künftigen Verhältnisse des messianischen Reichs (2, 7. 4. 1. Matth. 13, 11. Rom. 16, 25), insbesondere auch, worauf hier der Zusammenhang weist, den Inhalt der Glossenrede und der Prophetie. — *γνῶσιν*) wie 12, 8. Nach Edwards und Godet fordert das *εἰδῶ* eine Unterordnung der *γνῶσις* unter die *μυστήρια*. Aber eignet nicht der Prophetie, welche auf die Enthüllung der Heilsgeheimnisse sich richtet, ein von der Bethätigung der *γνῶσις* unterschiedenes *εἰδέναι*? — *πᾶσαν τ. πίστιν* etc.) „den gesammten Glaubensheroismus (der Ausserordentliches wirkt, s. z. 12, 9), so dass ich Berge versetze". — Letzteres im sprichwörtlichen Sinne (unmöglich Scheinendes verwirklichen), wie schon Jesus selbst (Matth. 17, 20. 21, 21) die Allgewalt des Glaubens abgebildet hatte. Aber ohne die Liebe wäre in einer solchen Glaubensmacht doch die fides salvifica nicht. Matth. 7, 22. — *οὐδέν εἰμι*) in ethischer Beziehung ohne alle Bedeutung und Werth. Vrgl. 2. Kor. 12, 11. Arist. Eccl. 144. Soph. O. R. 56. Xen. Anab. 6, 2, 10 al. Sap. 3, 17. 9, 6. Bornem. ad Xen. Cyr. 6, 2, 8. Stallb. ad Plat. Symp. S. 216 E. Ellendt Lex. Soph. II. 430. — Beachte noch, dass P. die Fälle V. 1. 2 überhaupt nur setzt; aber als möglich müssen sie gedacht sein, und ihre Möglichkeit beruht darauf, dass man unter den charismatischen Erscheinungen, die in der Gemeinde wie ansteckend zu Tage traten, hingenommen und in Exaltationen versetzt werden konnte, ohne dass der wahre Boden des inneren neuen Lebens, die neue Creatur, die wahre *καινότης ζωῆς* und *πνεύματος* (Rom. 6, 4. 7, 6) dabei war.

V. 3. „Und gesetzt ich thue äusserlich die höchsten Liebeswerke selbst, aber ohne dass wirklich Liebe mein innerer

Bewegungsgrund ist, so habe ich keinen Vortheil davon, nämlich zur Erlangung des messianischen Heils" (1. Joh. 3, 14). Vrgl. Matth. 16, 26. Gal. 5, 2. — *ψωμίζειν τινά τι*) heisst eigentlich: jemanden mit etwas speisen, so dass man es ihm brockenweise in den Mund steckt; dann überhaupt cibare aliquem aliqua re, Rom. 12, 20. S. d. LXX. b. Schleusn. V. S. 569. Valck. S. 303. Es geht also auf selbstthätiges Wohlthun. Hier steht bloss die Sache dabei, aber die Personen (die Armen) verstehen sich von selbst, wie auch der Sinn: cibando consumsero. Vrgl. Poll. 6, 33. — *καὶ ἐὰν παραδῶ* etc.) noch ein höheres äusseres Liebeswerk, Dahingabe des Leibes (Dan. 3, 28), Selbstaufopferung. — *ἵνα καυθήσομαι*) „um verbrannt zu werden". Die Lesart *καυθήσωμαι* wäre ein Conjunct. Futur., ein Barbarismus, welcher in die vorneutestam. Gräcität nur durch Abschreiber gekommen ist. S. Lobeck ad. Phryn. S. 720 f. Buttm. S. 31. Der Sinn ist nicht näher zu bestimmen, als: um den Feuertod zu sterben. Mit den Meisten seit Chrys. an den Feuertod der christlichen Märtyrer zu denken, ist ohne Unterstützung der bekannten Geschichte jener Zeit und ohne Andeutung im Texte. Wahrscheinlich schwebten Märtyrerscenen wie Dan. 3, 19 f. 2. Makk. 7 vor. Vrgl. auch Clem. Al. Strom. IV. S. 571 P. (Edwards). Die LA., *ἵνα καυχήσωμαι* (*-ομαι*) ergiebt eine in diesem Zusammenhange matte Beziehung auf die *κενοδοξία*. Zur Sache vrgl. Godet.

V. 4. Die Liebe ist personificirt; ihr concret lebendiges Charakterbild, in welchem sich erbauliche Kraft (8, 1) spiegelt, wird mit lauter kurzen bestimmten Einzelzügen positiv, negativ und dann wieder positiv nach ihrem unerschöpflichen Wesen wie im scharftreffenden Abriss dargestellt. — *μακροθυμεῖ*) „sie ist langmüthig", Kränkungen gegenüber den Zorn beherrschend, zurückdrängend, aufgebend und ihr eigenes Wesen bewahrend. Die allgemeine Verfassung hierzu ist *χρηστεύεται*: „sie ist huldreich" (vrgl. Tittm. Synon. S. 140 f.); Clem. Cor. I, 14. Orig.: *γλυκὺς πρὸς πάντας*. Hieron. in Gal. 5, 22. Gegensatz ist *ἀποτομία* Röm. 11, 22. (Edwards). Das Verb. kommt nur noch bei Vätern vor. — Beachte hier und im Folgenden die asyndetische Aufführung und in dieser „incitatiorem orationis cursum, ardorem et affectum" (Dissen ad Pind. Exc. II. S. 275). Lachm., Tisch. VIII schreiben: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ. Χρηστεύεται ἡ ἀγάπη.* Meyer zieht die herkömmliche Abtheilung vor, weil danach die nachfolgende lange Reihe negativer Prädicate sehr passend das Subject wieder an der Spitze habe; doch gewinnt bei der von Lachm., Tisch. angenommenen die Rede an

Schwung und Nachdruck. — οὐ ζηλοῖ) Verneinung alles selbstisch-leidenschaftlichen Wesens gegen andere (Neid, Eifersucht u. dergl.). — οὐ περπερεύεται) „sie prahlt nicht", treibt keine Aufschneiderei. S. Cic. ad Att. 1, 14. Antonin. 5, 5 und dazu Gatak., auch Winer Beitr. zur Verbess. d. neutest. Lexicogr. S. 5 f. Vrgl. πέρπερος b. Polyb. 32, 6, 5. 40, 6, 2. Arrian. Epict. 3, 2, 14. — οὐ φυσιοῦται) zu 4, 6.

V. 5. Οὐκ ἀσχημονεῖ) „sie handelt nicht unanständig". S. z. 7, 36. Dass sich Paulus damit auf die unschickliche Tracht in den Versammlungen beziehe (Flatt), ist eine unangemessene kleinliche Beschränkung, wie auch die Beziehung auf das unanständige Benehmen der Zungenredner (de Wette). Er meint alles gegen die sittliche Wohlanständigkeit Verstossende überhaupt. — τὰ ἑαυτῆς) vrgl. 10, 33. — οὐ παροξύνεται) „sie wird nicht erbittert", geräth nicht in Hitze, wie es die gekränkte Selbstsucht thut. Dies ist die Fortdauer der μακροθυμία., Synonym παραπικραίνει (Edwards). — οὐ λογίζεται τὸ κακόν) „sie bringt das Böse, welches ihr angethan wird, nicht in Rechnung" (2. Kor. 5, 19. Rom. 4, 6 al. Sir. 29, 6. Dem. 658. 20. 572. 1 al.). Vrgl. 1. Petr. 4, 8. Treffend Theodoret: συγγινώσκει τοῖς ἐπταισμένοις, οὐκ ἐπὶ κακῷ σκοπῷ ταῦτα γεγενῆσθαι λαμβάνων. Andere: sie „denkt nicht das Böse" (Ewald; Vulg.: „non cogitat malum"). Diesen an sich zu allgemeinen Gedanken hat man näher bestimmt, entweder: „sie trachtet nicht nach Schaden" (Luther, Flatt u. M.; vrgl. Jer. 26, 3. Nah. 1, 9), was aber die Liebe so wenig charakterisirt, dass es sich vielmehr von selbst versteht, — oder: „sie argwöhnt nichts Böses" (Chrys., Melanth., Grot., Heydenr. u. M., vrgl. auch Neand.), welche besondere Vorstellung aber durch λογίζ. viel zu vag ausgedrückt wäre.

V. 6. Ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ) „über das Unrecht" (Rom. 2, 8), wenn sie dieses bei anderen sieht. Dem Gegensatze nach zu enge fassen Chrys. u. M., auch Hofm.: οὐκ ἐφήδεται τοῖς κακῶς πάσχουσιν, also von der Schadenfreude; vrgl. Luther: „sie lachet nicht in die Faust, wenn dem Frommen Gewalt und Unrecht geschieht". Richtig Theodoret: μισεῖ τὰ παράνομα. Gerade die Allgemeinheit dieses Gedankens macht ihn recht geeignet, den Schlussstein aller jener negativen Aussagen zu bilden; denn in ihm mit seinem sinnvollen Gegensatz laufen sie alle zusammen. Um dieses Gegensatzes (ἀλήθεια) willen ist daher auch nicht „Unsittlichkeit" (Meyer) zu übersetzen (Rom. 1, 18). — συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθ.)

Die ἀλήθεια ist personificirt und bezeichnet die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, die im Evangelio enthaltene göttliche Wahrheit. Kol. 1, 5. Eph. 1, 13. Gal. 5, 7. 2. Thess. 2, 12. 13. Joh. 1, 17 al. Die Liebe freuet sich mit der Wahrheit, hat mit dieser eine gemeinschaftliche Freude, und dies ist der vollständigste Gegensatz des χαίρειν ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, denn die Sittlichkeit herrschend zu machen, ist das ethische Ziel der ἀλήθεια (2. Thess. 2, 12. Rom. 2, 8), deren Freude es daher ist, wenn ihr in Gesinnung, Reden und Handeln gehorcht wird (1. Petr. 1, 22: ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας); und ihre Mitgenossin in dieser Freude ist die Liebe. So auch God., Edw. Gewöhnlich fasst man ἀλήθεια von der moralischen Wahrheit, d. i. Sittlichkeit wie 5, 8, entweder mit Theodoret u. d. Meisten, auch Holsten: „sie freut sich über das Gute", „über die innere Zusammenstimmung des Ich mit dem Gesetze Gottes", was aber durch das Compos. συγχ. verboten wird, oder mit Chrys.: συνήδεται τοῖς εὐδοκιμοῦσι. Billr.: „sie freut sich mit denen, welche Recht behalten". Rück.: „sie freut sich mit dem Menschen, welcher zur Sittlichkeit gerettet ist". Osiand.: „sie freut sich mit dem von der Wahrheit und dem Gehorsam gegen sie erfüllten Herzen". Dadurch wird willkürlich die Vorstellung verändert, nach welcher dem Gegensatze gemäss die δικαιοσύνη (das Gegentheil der ἀδικία) nicht das Subject, in Gemeinschaft mit welchem sich die Liebe freut, sondern das Object dieser gemeinschaftlichen Freude ist: das Subject, mit welchem sich die Liebe freut, ist die Wahrheit. Nach Hofm. ist hiervon der Sinn, dass die Liebe ihre Freude daran hat, wenn die Wahrheit in dem, was einem widerfährt, zu ihrem Rechte gelangt Aber auch so wird dem Compos. συγχ. nicht genügt, und die nähere Bestimmung „in dem was einem widerfährt" wird zugetragen.

V. 7. *Πάντα*) populär hyperbolisch. „Solent voces universales restringi ex materia subjacente", Grot. — στέγει) entweder: „alles erträgt sie", hält sie aus (suffert, Vulg.), ohne das Lieben aufzugeben, alle ihr von Anderen verursachte Last, Entbehrung, Mühe, Beschwerniss, Arbeit, oder „in allem hält sie an sich" (continet), was wegen des folgenden ὑπομένει passender erscheint. Vrgl. z. 9, 12. Plat. Gorg. S. 493. Andere (Hamm., Estius, Mosh., Bengel, Godet u. M.; Rück. schwankend); „sie deckt alles zu", d. i. entschuldigt alles Unrecht. Ebenfalls sprachrichtig nach classischem Gebrauch. — πάντα πιστ.) Gegentheil des misstrauischen Wesens; die bona fides gegen den Nächsten in allen Stücken. — πάντα ἐλπίζει) Gegentheil der Stimmung, da man für die Zukunft nichts Gutes mehr vom Nächsten erwartet; die gute

Zuversicht zur künftigen Erreichung ihrer Ziele. — *πάντα ὑπομένει*) „alles besteht sie", alle ihr zugefügten Leiden, Verfolgungen, Kränkungen trägt sie in Geduld. Dies ist der solenne Begriff der *ὑπομονή* im N. T. (Matth. 10, 22 al. Rom. 12, 12. 2. Kor. 1, 6 al.), wobei die Ausdauer als Standhalten gedacht ist, Gegentheil von *φεύγειν* (Plat. Tim. S. 49 E. Theaet. S. 177 B). Vrgl. 2. Tim. 2, 10. — Bemerke noch die Steigerung der Aussagen in diesem einfach schönen Verse: Mag der Liebe von andern widerfahren, was die höchste Selbstverleugnung fordert, „in allem hält sie an sich; was misstrauisch machen kann, alles vertraut sie; was die Hoffnung auf den Nächsten zerstören kann, alles hofft sie; was sie auch dulden muss, alles erträgt sie".

V. 8.*) Bis daher ist die Liebe charakterisirt; nun noch bis V. 13 ihre Unvergänglichkeit, der bloss zeitlichen Bestimmung der Geistesgaben gegenüber. — *οὐδέποτε ἐκπίπτει*) „niemals fällt sie aus", bleibt immer bestehen (*ἐμμένει*). Gegentheil: *καταργηθήσονται, παύσονται*. Vrgl. Luk. 16, 17. Plat. Phil. S. 22 E. Soph. Ant. 474. Polyb. 10, 33, 4. 1, 35, 5. Dem. 210, 15. Eben so zu fassen ist die LA. *πίπτει*. Gut Theodoret: *οὐ διασφάλλεται, ἀλλ' ἀεὶ μένει βεβαία κ. ἀκίνητος, ἐς ἀεὶ διαμένουσα· τοῦτο γὰρ διὰ τῶν ἑπαγομένων ἐδίδαξεν*. — Im Folgenden legt *εἴτε* den allgemeinen Begriff *χαρίσματα* auseinander. „Seien es aber (verschiedenartige) Prophetieen, sie werden abgethan werden; seien es Glossen, sie werden aufhören" u. s. w. Diese Abtheilung und Interpunction fordert *δέ* (gegen Luther und M., auch Heydenr.). Prophetie, Glossenrede und Tiefkenntniss sind nur für die Zeit bis zur Parusie zum Besten der Kirche geordnet; nachher fallen diese einstweiligen Erscheinungen weg. Auch die Gnosis; denn dann tritt, und zwar als Gemeingut, die vollkommene Erkenntniss ein (V. 12), wodurch die doch nur unvollkommene Tieferkenntniss einzelner damit Begabter, wie sie vor der Parusie sich findet, nothwendig ausser Bestand kommen wird.

V. 9. 10. Erläuterung dieses Satzes aus der Analogie der Entwickelung des Knaben zum Manne. Die Absicht derselben geht nicht auf einen Beweis (Meyer), sondern auf eine Analogie für die behauptete Schätzung der Gnadengaben im Vergleich mit der Liebe. Die Glossen sind nicht besonders

---

*) Die Lt. *γνῶσις καταργηθήσεται* ist durch BDEKL It. Syr. Orig. hinreichend gesichert. *γνώσεις καταργηθήσονται* (*παύσονται*) bei ℵ AFG. ist äusserliche Gleichformung.

genannt, nach Meyer, weil ein Beweis für ihr Aufhören nicht erforderlich war. Aber P. redete selbst in Glossen und bestätigt damit die Bedeutung und den Werth dieses Charisma, wenn auch nicht für die Gemeinde, so doch für die Person. Holsten, der dies betont, glaubt den Grund des Uebergehens der Glossen darin sehen zu dürfen, dass P. die Liebe nur mit den *χαρίσματα τὰ μείζονα* (12, 31) vergleichen wolle. Aber hat er nicht vorher die Glossen neben den andern genannt? So wird man doch nicht umhin können, anzunehmen, dass die Glossenrede V. 11 mit berücksichtigt sei. Ein Reden, welches der *ἑρμηνεία* benöthigt und ein unvollkommener, die Einheit des inneren Lebens aufhebender Ausbruch der Geistesmacht ist, darf mit Kindesrede verglichen werden (gegen Holsten). „Denn theilweise (*ἐκ μέρους*, Gegentheil: *ἐκ τοῦ παντός*, Lucian. Dem. enc. 21) erkennen wir", unvollkommen ist unsere Tiefkenntniss, „und stückweise reden wir prophetisch", unvollkommen ist, was wir prophetisch vortragen. Beides enthält nur Stückweises von der grossen Ganzheit, welche uns als solche vor der Parusie verhüllt bleibt. Den Gegensatz zu *ἐκ μέρους* bildet *τὸ τέλειον* V. 10. — *ὅταν δὲ ἔλθῃ* etc.) „wenn aber das Vollkommene erschienen sein wird" (bei der Parusie; anders Eph. 4, 13), so wird das Theilweise (also auch die Gnosis und Prophetie, welche zum Theilweisen gehören) abgethan werden". Die Erscheinung des vollendeten Zustandes bringt den Wegfall dessen, was nur etwas Theilweises ist, nothwendig mit sich. Mit dem Eintritt des Absoluten hört das unvollkommene Endliche zu bestehen auf, wie nach dem Sonnenaufgang die Morgenröthe aufhört. Zu *τὸ τέλειον* und zu *τὸ ἐκ μέρους* ist nicht mit Hofm. *γινώσκειν* und *προφητεύειν* (als substantivirte Infinitive) zu ergänzen, durch welche beispiellose Härte der Sinn erzwungen werden würde, dass nur das unvollkommene *γινώσκειν* und *προφητεύειν* aufhören werde, um dem vollkommenen Platz zu machen. Paulus meint aber und sagt, dass diese Charismen überhaupt, weil nur für den Aeon des Stückwerks bestimmt und dem künftigen Aeon des Vollkommenen nicht entsprechend, bei der Parusie aufhören werden zu bestehen; ihre Bestimmung, die nur zeitlich ist, ist dann erfüllt. Mit Eintritt der Parusie hören ja auch die übrigen Charismen (12, 8 f.) auf, nicht etwa bloss die Unvollkommenheit ihrer Ausübung.

V. 11. Erläuterung des V. 10 Gesagten durch ein Analogon aus eines jeden eigener Lebenserfahrung, insofern nämlich unser jetziger Zustand in Vergleich mit unserem Zustande

im *αἰὼν μέλλων*, wie der des Kindes ist in Vergleich mit dem des Mannes. Das Treiben des Kindes hat der Mann aufgegeben. — *ἐφρόνουν* geht auf das Interesse und Streben (Dichten und Trachten), *ἐλογ.* auf das Urtheil (reflectirende Verstandesthätigkeit). Treffender noch bezieht man *ἐλαλ.* auf die Glossolalie, *ἐφρ.* auf die Prophetie, die ja die Ueberzeugung erbaut und die Gesinnung läutert, *ἐλογ.* auf die Gnosis, welche selbstthätig einzudringen sucht in den Zusammenhang der Heilswahrheit (Oec., Theophyl., Beng., Valck., Olsh., Ewald, Edwards, Godet). Allerdings ist Meyer zuzugestehen, dass *ἐφρ.* und *ἐλογ.* keine specifischen Correlate der Prophetie und bezw. der Gnosis sind, aber wie wenig das *φρονεῖν* der Prophetie fremd ist, zeigt die 1. Petr. 1, 10 geschilderte Prophetenarbeit (gegen Holsten). Zum Gedanken vrgl. Xen. Kyr. 8, 7. Horat. Epist. II. 1, 99. Seneca epist. 27. (Edwards).

V. 12. Rechtfertigung dieser Analogie, sofern sie eben dem Gedanken von V. 10 zur Erläuterung diente. — *ἄρτι*) d. i. vor der Parusie. — *δι' ἐσόπτρου*) Meyer: „durch einen Spiegel", populäre Ausdrucksweise nach dem optischen Schein, insofern nämlich das im Spiegel Gesehene hinter demselben zu stehen scheint. Einfacher: „mittelst eines Spiegels", womit die Vermittelung, bezw. Unsicherheit des Schauens treffend charakterisirt wird. Der Sinn ist: unsere Erkenntniss der göttlichen Dinge ist in unserem jetzigen Zustande keine unmittelbare, sondern eine unvollkommen vermittelte. Sie ist zu erwerben „durch das Medium der Heilsthatsachen und des Schriftbuchstabens" (Holsten). Vrgl. Philo de dec. S. 191: *ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιοῦται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα.* Man denke nur nicht an unsere Glasspiegel, sondern an die mangelhaft reflectirenden Metallspiegel*) der Alten (Herm. Privataltert. § 20, 26. Winer, RL. unter Spiegel, Vrgl. auch Heinrici). *Τὸ ἔσοπτρον παρίστησι τὸ ὁρώμενον ὅπως δή ποτε*, Chrys. Schon entbehrlich erscheint deshalb der gesuchte Ausweg (Bos, Schoettg., Rück. u. M.): *ἔσοπτρον* heisse speculare, ein aus Frauenglas (lapis specularis, s. Plin. N. H. 36, 22) bestehendes Fenster. Man beruft sich auf rabbinische Stellen, wie Jevamm. 4, 13: „Omnes prophetae viderunt per specular (כאיספקלריא) obscurum, et Moses, doctor noster, vidit per specular lucidum". S. Buxt. Lex. Talm. S. 171. Wetst. z. St.

*) Daher die Bezeichnung *χαλκὸς διαυγής* für Spiegel. S. Jacobs ad Anthol. VI. S. 378.

Aber entscheidend wider diese ganze Erklärung ist, dass für ἔσοπτρον die angenommene Bedeutung ganz unerweislich und auch von keinem Ausleger nachgewiesen ist. Es heisst immer, wie auch ἔνοπτρον und κάτοπτρον, Spiegel (Pind. Nem. 7, 20. Anacr. 11, 2. Plut. praec. conjug. 11. Luc. Amor. 44, 48. Sap. 7, 26. Sir. 12, 11. Jak. 1, 23); Frauenglasfenster ist διόπτρα (Strabo 12, 2. S. 540). — ἐν αἰνίγματι) nicht von δι' ἐσόπτρου durch ein Komma zu trennen, ist adverbiell (Bernhardy S. 211) zu nehmen, gleich αἰνιγματικῶς, so dass sich der Gegenstand des Sehens dem Auge in räthselhafter Weise zeigt. Vrgl. auch Hofm.: ein solcher in Schrift oder Zeichen vorliegender Ausdruck einer Sache sei gemeint, in welchem sie sich der Erkenntniss eben so sehr entzieht als darstellt. Die eigentliche Bedeutung „dunkle, der Erklärung bedürfende Rede" geht dabei ebensowenig verloren wie Num. 12, 8. Es giebt einen bildlichen Ausdruck für die Art des Schauens. So auch Godet. Luther: „in einem dunklen Worte". De Wette (vrgl. Osiand., Edwards) versteht das dunkle Spiegelbild, welches man sehe, so dass ἐν im Sinne der Sphäre des Schauens für εἰς stehe. Ebenso will Rück. ἐν für εἰς nehmen, weil das Sehen hier ein Lesen sei, und man nicht εἰς τὸν λόγον, sondern nur ἐν τῷ λόγῳ lesen könne. Die Annahme einer Vertauschung der Präp. wird bei der vorgeschlagenen Fassung überflüssig. Meyer erklärt gleichfalls gekünstelt: mittelst Räthselworts, womit das Wort der evangelischen Offenbarung gemeint sei, welches zu jenem, wenngleich nur unvollkommenen βλέπειν befähigt und uns dasselbe vermittelt. Es sei αἴνιγμα, insofern es (obwohl Gewissheit, doch) noch keine volle Klarheit über Gottes Rathschlüsse, Heilswege u. s. w. gewährt, sondern sein Inhalt theils mehr, theils weniger (Rom. 11, 33 f. 1. Kor. 2, 9 f.) unverhüllt, an Bilder, Gleichnisse, Typen und sonstige Formen menschlicher Beschränktheit und Rede geknüpft, und somit geheimnissvoll und räthselhafter Beschaffenheit für uns ist, der künftigen λύσις bedürfend und πίστις zwar, aber nicht εἶδος (2. Kor. 5, 7) gewährend. Wird aber auch zugestanden, dass die Charakteristik des Evgl. sachlich richtig ist (Melanchth.: verbum enim est velut involucrum illius arcanae et mirandae rei, quam in vita coelesti coram aspiciemus), so bleibt doch die Bezeichnung αἴνιγμα dafür unzulässig, welche nicht sowohl über die Form, sondern auch über den Inhalt und die dadurch erweckte Heilsgewissheit, ein Urtheil enthielte, vrgl. de Wette. Die instrumentale Fassung von ἐν endlich wäre dem Begriffe des βλέπειν (videre ope aenigmatis) einfacher entsprechend, als Meyers

frühere locale Erklärung nach Matth. 6, 4. Sir. 39, 3 (in aenigmate versantes), aber sie steht und fällt mit der Deutung von *αἴνιγμα*. — *τότε δέ*) *ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον* V. 10. — *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*) nach dem Hebr. פָּנִים אֶל־פָּנִים (Gen. 32, 30 vrgl. Num. 12, 8) „Angesicht gegen (coram) Angesicht", bezeichnet die unmittelbare Anschauung. Grammatisch ist *πρόσωπον* als Nominat., nämlich appositionell *) zum Subjecte von *βλέπομεν*, zu nehmen, so dass *πρὸς πρόσωπον* auf das geschaute Object geht. Als dieses Object aber ist Gott gedacht, wie sich aus dem parallelen *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* ergiebt. — *ἄρτι γινώσκω* etc.) Folge des Vorherigen, asyndetisch und wieder in der ersten Person individualisirend gesprochen mit der Siegesgewissheit der nahen Vollendung. — *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθ.*) kann nicht heissen: alsdann werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin, d. i. wie mich Gott kennt (so Godet nach Aelteren), sondern (beachte den Aor.): wie ich auch erkannt wurde, was auf den Zeitpunkt der Bekehrung zu Christo zurückweist (für den Ap. selbst welche grosse Erinnerung!), wo der Christ der Gegenstand der ihm wirksam sich zuwendenden göttlichen Erkenntniss (s. z. 8, 3) geworden ist. Daher der Sinn: „alsdann aber wird meine Erkenntniss Gottes so gänzlich nicht mehr eine nur theilweise sein, dass sie vielmehr der göttlichen Erkenntniss, insofern sie mich einst bei meiner Bekehrung zu ihrem Gegenstand gemacht hat, entsprechen wird, nämlich (Gegentheil von *ἐκ μέρους*) durch völliges Erkennen des göttlichen Wesens, Raths, Willens u. s. w., was sich mir jetzt nur stückweise darstellt". Vrgl. auch Holsten. Bemerke noch, dass das stärkere *ἐπιγνώσομαι* dem Verhältnisse zum vorherigen einfachen *γινώσκω* entsprechend (Beng.: pernoscam; s. Valck. ad Luc. S. 14 f.) gewählt, und dass *καί*, auch, das gewöhnliche gleichstellende ist. Uebrigens ist diese Gleichheit der künftigen Erkenntniss mit der göttlichen selbstverständlich relativ; die Erkenntniss ist „in suo genere completa, quanta quidem in creaturam rationalem cadere potest". Calov.

V. 13. *Νυνὶ δέ*) nunc autem, so aber, da nach V. 8 bis 12 die jetzigen zeitweiligen Charismen nicht fortdauern, sondern in diesem künftigen Weltalter aufhören, dauert (in das ewige Leben hinein und in demselben fort) Glaube,

*) als Appositio partitiva. S. Matthaei § 431. 3. Fritzsche ad Matth. 3, 12. Krüger § 57. 10.

Hoffnung, Liebe *). Richtig erklären Iren. Haer. 2, 47. 4, 25. Tert. de pat. 12. Phot. b. Oecum. S. 553, Grot., Billr., de Wette, Osiand., Lipsius (Rechtfertigungsl. S. 98. 210), Ewald, Maier, Hofm., Edwards, Godet *νυνὶ δέ* conclusiv wie 12, 18. 20 und *μένει* von der ewigen Fortdauer, womit der Bestand der drei Grundkräfte der christlichen Ueberzeugung über den Gegensatz der irdischen Gegenwart und der ewigen Herrlichkeit erhoben ist **). Denn wenn seit Chrys. die Meisten (z. B. Rück., Dav. Schulz, Neand., Holsten) *νυνὶ δέ* von der Zeit: „für jetzt aber, so lange uns jener herrliche Zustand noch ferne liegt" (Rück.), und *μένει* von der Fortdauer im jetzigen Weltalter (in der Kirche) erklärt haben: so ist dies deshalb unrichtig, weil Paulus nach V. 8 f. das Aufhören der Charismen erst mit der Parusie erwartete, mithin nicht bloss die Trias des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als das Jetztbleibende hätte bezeichnen können; auch die *γνῶσις*, Prophetie u. s. w. bleiben bis zur Parusie. Daher war's auch eine irrige Ausflucht, wenn man *μένει* im Sinne der Summa nahm, die als Ergebniss einer Rechnung bleibt (Calvin, Beng. u. M.). — *πίστις*) hier im solennen Sinne der fides salvifica. Diese bleibt auch im künftigen Weltalter die fortdauernde Causa apprehendens der Seligkeit; was die Verklärten im beständigen Besitze des Heils erhält, wird ihr fortdauerndes Vertrauen auf die Versöhnung sein, welche durch den Tod Christi geschehen ist. Nicht als ob ihnen die ewige Herrlichkeit verlierbar wäre; aber ihr gesicherter Besitz ist sie eben dadurch, dass ihnen als *συγκληρονόμοις* Christi gerade im Anschauen und Theilhaben seiner Glorie der Glaube, durch welchen sie selig geworden sind, unverlierbar bleiben muss. Die ewige Gemeinschaft mit Christo im künftigen *αἰών* ist gar nicht denkbar ohne die ewige Fortdauer des lebendigen Grundes und Bandes

---

*) die drei s. g. theologischen Tugenden. Tugenden aber konnte man auch den Glauben und die Hoffnung nennen: „quia sunt obedientia, quam postulat Deus praestari suo mandato", Melanth. Vrgl. auch Godet. Dieselben sind nicht mit den vier hellenischen Cardinaltugenden zu addiren, sondern ersetzen dieselben.

**) Nimmt man aber für *μένει* eine Verschiedenheit des Begriffs an in Bezug auf die verschiedenen Subjecte, so ist dies nichts als Eintragung. Osiand. (vrgl. schon Theophyl.): das *μένειν* habe verschiedene Grade; beim Glauben und bei der Hoffnung dauere es bis zur Parusie, bei der Liebe sei es absolut, über die Parusie hinaus. Und zum Unterschied von den Charismen bezeichne es beim Glauben und bei der Hoffnung die stetige Fortdauer als Gegentheil des Sporadischen.

dieser Gemeinschaft, welches eben der Glaube ist. — ἐλπίς) ebenfalls in seinem solennen neutestam. Sinne: Hoffnung der ewigen Herrlichkeit; Rom. 5, 1 u. oft. Diese bleibt den Verklärten in Betreff der ewigen Dauer und Fortentwickelung ihrer Herrlichkeit. Wie P. diese Fortentwickelung und die des Messiasreichs selbst näher gedacht habe, lässt sich zwar nicht nachweisen. Aber darum ist die Idee nicht unbiblisch, sondern die Voraussetzung des an u. St. zweifellos ausgesagten Bleibens der Hoffnung. Auch gestattet 15, 24 Entwickelungsstufen der künftigen βασιλεία anzunehmen, wie überhaupt die ewige δόξα nach ihrem wesentlichen Charakter als ζωή ohne Entwickelung zu immer höherer Vollendung für die Individuen, und somit auch ohne die Fortdauer der Hoffnung gar nicht denkbar ist. Die Vorstellung dieser Fortentwickelung wird durch den Begriff des τέλειον V. 10 nicht ausgeschlossen, sondern gehört dazu. Vrgl. auch Edwards. Holsten bemerkt gegen diese Deutung, sie trage „das Bewusstsein zur Zeit der Messiade Klopstocks in die Zeit des Messiasevangeliums des Paulus hinein". Aus 2. Kor. 3, 18 dürfte, auch abgesehen von dem schon Bemerkten, das Gegentheil sich ergeben. Holsten selbst will πίστις und ἐλπίς ausschliesslich als Formbegriffe fassen, also als ihres Inhaltes baare seelische Functionen. Aber würde P. seine Darlegung nicht mit einer Phrase beschliessen, wenn er nicht zugleich den specifisch christlichen Gehalt derselben im Sinne hätte? Unrichtig Billr.: „Glaube und Hoffnung bleiben, insofern ihr Inhalt ein ewiger ist". Dadurch wird das Objective und das Subjective verwechselt. De Wette (vrgl. Maier): „Glaube und Hoffnung, die unmittelbar auf das Object gehen, bleiben, indem sie in's Schauen übergehen". Aber so würden sie gerade nicht bleiben (Rom. 8, 24. Hebr. 11, 1) und nur die Liebe bliebe. Für alle drei muss das μένειν in dem nämlichen Sinne gemeint sein. Dieser Fassung aber steht weder 2. Kor. 5, 7 (wo ja das künftige Schauen des Heils die Fortdauer der fides salvifica nicht ausschliesst) noch Rom. 8, 24. Hebr. 11, 1 entgegen, da auch an u. St. die Hoffnung auf Zukünftiges, noch nicht zur Erscheinung Gekommenes gemeint ist, die fides salvifica aber in alle Ewigkeit ein übersinnliches (Hebr. a. a. O.) Object hat (die sühnende Kraft des Opfers Jesu). Hofm. deutet so um, dass von dem geglaubt, gehofft und geliebt habenden Christen gesagt werde, er bringe dorthin mit, was er als solcher sei, so dass er an jenen drei Stücken ein bleibendes Gut habe. Aber das sagt eben P. nicht, sondern einfach, dass man auch im künftigen Aeon, in welchen die Charismen nicht hineindauern, nicht aufhören

werde zu glauben, zu hoffen, zu lieben. — *τὰ τρία ταῦτα*) lässt, ehe weiteres gesagt wird, die ganze Aufmerksamkeit auf dieser Trias angelegentlich ruhen. Auf dem nachgestellten *ταῦτα* liegt ein besonderer Nachdruck. Die drei Stücke stehen nicht bloss im Gegensatze zu *προφητεία* und *γνῶσις*, sondern zu den vorher charakterisirten Gnadengaben überhaupt; denn *πίστις* ist keineswegs von P. als Vorstufe der *γνῶσις* betrachtet (sonst wäre *ἐκ μέρους γινώσκειν = πιστεύειν*) und *προφητεία* findet weder ihren Grund noch ihren Zweck in der *ἐλπίς* (gegen Holsten). — *μείζων δὲ τούτων*) ist nicht zu fassen *μείζων δὲ ἢ ταῦτα*, da *τούτων* auf die vorhergehenden *τὰ τρία ταῦτα* gehen muss, sondern: grösser (vrgl. 14, 5) aber unter diesen, d. h. von höherem Werthe (als die beiden anderen) unter diesen dreien ist die Liebe. Zu *μείζων* mit Gen. partitiv. vrgl. Matth. 23, 11. Mit Ungrund vermisst Hofm. den Artikel; vrgl. Luc. 9, 46. Warum die Liebe diese höchste Stelle habe? ist bereits V. 1—7 ausgeführt*): weil nämlich im Verhältniss zum Glauben die Liebe, durch welche er thätig ist (vrgl. Gal. 5, 6), den sittlichen Werth (V. 1—3) und die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Gemeinschaftslebens (V. 4–7) bedingt, mithin ohne die Liebe (welche göttliches Leben ist, 1. Joh. 4, 8. 16) der Glaube etwas Egoistisches, mithin sittlich Unfruchtbares, Unächtes, also seiner wahren ethischen Natur nach gar nicht Vorhandenes wäre**); woraus zugleich folgt, dass die Liebe auch im Verhältniss zur Hoffnung der Grössere sein muss, weil, wenn die Liebe fehlt, die Hoffnung der künftigen Herr-

---

*) Die Ausleger, welche *νυνὶ δέ* zeitlich „für jetzt aber" fassen, geben als den höheren Werth der Liebe nach Chrys. meist das an, dass nur sie in der Ewigkeit fortdauere, während Glaube und Hoffnung, wie man annimmt, aufhören. Nach de Wette soll P. dunkel die Wahrheit anzudeuten scheinen, dass die Liebe die Wurzel des Glaubens und der Hoffnung sei. Aber selbst abgesehen davon, dass dies kein paulinischer Gedanke ist, so konnte auch nach V. 7 (wo etwas derartiges nicht einmal mittelbar angedeutet ist) dem Leser nicht zugemuthet werden, auf jenen Gedanken zu kommen. Einlegend auch Baur: er nenne die Liebe deshalb die grösste, weil sie, was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise sei, und daher auch immer bleibe, was sie sei.

**) Rechtfertigen würde gleichwohl die Liebe nur dann, wenn ihren Forderungen vollkommen genügt würde, was nicht möglich ist (Rom. 13, 8). Darum hat die göttliche Heilsordnung die Rechtfertigung an den Glauben geknüpft, dessen nothwendige Frucht und Bewährung aber die Liebe ist. Vrgl. Melanth.: „Aliud est causa justificationis, aliud est necessarium ut effectus sequens justificationem — —, ut in vivente dicimus necessario motum esse, qui tamen non est vitae causa". S. auch Form. Conc. S. 688 f.

lichkeit, welche nur von dem wirklichen liebethätigen Glauben gehegt werden darf, gar nicht mit Grund vorhanden sein kann (vrgl. Matth. 26, 35 f.).

Cap. XIV. Inhalt: 1) Ueber den höheren Werth, welchen die Prophetie vor den Glossenreden hat, V. 1—25. 2) Vorschriften über die Anwendung der beiden genannten Geistesgaben, V. 26—33, nebst Anhang über das Schweigen der Weiber, V. 34. 35. 3) Bekräftigung der gegebenen Vorschriften, V. 36—38, und Wiederholung der praktischen Hauptpunkte, V. 39. 40.

V. 1*). *Διώκετε τ. ἀγάπ.*) „jaget der Liebe nach",

---

*) Zur Textkritik von 1—25: V. 7. *τοῖς φθόγγοις*) Lachm.: *τοῦ φθόγγου* nach B. de Arm. Tol. Ambrosiast. Zu schwach bezeugt; und nach dem vorherigen *φωνὴν διδόντα* (von sich gebend) lag die Verwandlung des Dat. in den Genit. (Vulg.: sonituum) und des Plur. in den Singul. sehr nahe. Auch ist nicht statt *δῷ* (Lachm., Tisch., Westc.-Hort) das schwächer bezeugte *διδῷ* (empfohlen von Griesb.) zu lesen, welches Wiederholung aus dem vorherigen *διδόντα* ist. — V. 10. *ἐστίν*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *εἰσίν*, nach ℵABDEFG Minusk. Clem. Dam. Theophyl. Der Singul. ist Besserung nach dem Neutr. Plur. — *αὐτῶν* ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Bestimmender Zusatz. — V. 13. Statt *διόπερ* lies auf entscheidende Zeugen *διό*. — V. 15. *δέ*) fehlt beide Male bei FG, das erste hat aber ℵ(?)BKL und zahlreiche KV, das zweite ℵABDEL Copt. Syr. al. als Zeugen für sich. Es ist daher nicht ersichtlich, weshalb Lachm. das zweite *δέ* getilgt u. Westc.-Hort es eingeklammert haben. Tisch. VIII hält es beide Male fest. Ist das zweite entscheidend beglaubigt, so scheint auch das erste festzuhalten. Meyer hält beide für Einschiebungen. — V. 18. Nach *θεῷ* hat text. rec. *μου*, welches Reiche gegen entscheidende Zeugen vertheidigt. Wohl Zusatz aus 1, 4. Rom. 1, 8 al. — Statt *γλώσσαις* (von Westc.-Hort bevorzugt) haben überwiegende Zeugen *γλώσσῃ* (Lachm., Rück., Tregell., Tisch.), wie denn überhaupt in diesem Cap. die Zeugen in der Singular- und Plural-Bezeichnung dieses Charisma sehr verschieden sind. An u. St. ward der Plur. untergeschoben, weil man dem Apostel die Kunde wer weiss wie vieler Sprachen zuschrieb. — *λαλῶν*) die LA. schwanken ausserordentlich. ℵBDEFGP 17. 67** Copt. Syr. utr. Vulg. It. Orig. u. Lat. Väter haben *λαλῶ* (so Lachm., Tisch., Westc.-Hort). Unter diesen haben jedoch FG Copt. Syr. utr. Vulg. It. u. Lat. Väter vor *πάντων*: *ὅτι*. A lässt *λαλῶν* gänzlich weg (was Rück. vorzieht, auch D. Schulz u. de Wette). Die überwiegende Beglaubigung ist offenbar für *λαλῶ*, welches auch als das Ursprüngliche zu betrachten ist. Denn die Weglassung (A) erklärt sich daraus, dass man *εὐχαριστῶ* bis *γλώσσαις* (nach V. 14—16) als zusammengehörig betrachtete, wozu die

asyndetisch, aber mit deste grösserem Nachdrucke dem Preise der Liebe Cap. 13 folgend, wobei das bildliche *διώκ.* (sectamini) der Vorstellung vom Wege 12, 31 entspricht. Vrgl. Phil. 3, 12. Und nachdem so P. dieses Normgebende für das Trachten nach den Geistesgaben festgestellt hat, kann er nun auf letzteres selbst näher eingehen. — *ζηλοῦτε δὲ* etc.) Damit knüpft er wieder an 12, 31 an, doch nicht so, dass *δέ* wiederaufnehmend wäre, wobei *διώκ. τ. ἀγάπ.* abgerissen stehen bleiben würde, sondern so, dass letzterem das *ζηλοῦν τὰ πν.* als das, welches bei jenem stattfinden soll, gegenübersteht. „Das Ziel, welches ihr verfolget, sei die Liebe, wobei ihr aber — und darauf will ich nun näher eingehen — das eifrige Trachten nach den Geistesgaben nicht unterlassen, dasselbe jedoch vornehmlich auf die Prophetie richten sollet". Vrgl. schon Chrys., Theodoret u. Theophyl. — *τὰ πνευματικά*) nicht die Geistesgaben überhaupt (Meyer), nicht bloss die Glossolalie (Billr., Ewald, vrgl. auch Rück.), welche erst V. 2 gesondert auftritt, sondern die Prophetie und Glossolalie, also die beiden Gaben, in denen die unmittelbarste und mächtigste Wirkung des Geistes kund wird und von denen das Folgende handelt. Daher ist *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* nicht zu erklären: „in höherem Grade aber, als für die übrigen Geistesgaben, beeifert euch, um prophetisch zu reden", sondern es vergleicht das Trachten nach der Prophetie mit demjenigen nach der Glossolalie (Hofm., der übrigens ohne Grund die Worte als unterschiedlichen Satz fasst) und bildet so die Ueberleitung zu der besonderen Verhandlung. Das *ἵνα* giebt demnach die Richtung, in der das *ζηλοῦτε* wirksam sein soll, an.

Wendung *εὐλογεῖν πνεύματι* (V. 15 f.) wohl den Anlass bot (Hofm.). Andere, welche richtig in *πάντων ὑμῶν* etc. den Grund des *εὐχαριστῶ* sahen, halfen theils durch *ὅτι*, theils durch Verwandlung von *λαλῶ* in *λαλῶν* nach. Letzteres war auch denen willkommen, welche in *πάντων — λαλῶν* nicht den Grund, sondern die Art und Weise des *εὐχαριστῶ* sahen, wie Reiche (Comm. crit. S. 271), welcher daher die Recepta schützt. — V. 19. Lect. rec. Meyer: *διὰ τοῦ νοός*. Dagegen ist *τῷ νοΐ* durch ℵABDEFG Vers. u. Väter entscheidend beglaubigt (Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort). Nach Epiphan. hat Marcion *διὰ τὸν νόμον* (ohne *μου*) gelesen. — V. 21. *ἑτέροις*) Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort: *ἑτέρων*, nach ℵAB Min. Richtig; der Dativ ward mechanisch nach *ἑτερογλώσσοις* u. *χείλεσιν* geschrieben. — V. 25. Vor *τὰ κρυπτά* hat l. rec. *καὶ οὕτω*, gegen weit überwiegende Zeugen. Das Resultat schien schon hier anzufangen, daher man das nachherige *καὶ οὕτω* hier heraufnahm und das folgende *οὕτω* wegliess (so noch Chrys.). Danach wurde dieses zweite *οὕτω* wiederhergestellt, ohne dass man das erste *καὶ οὕτω* tilgte.

V. 2. 3. Begründung des *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* durch Betrachtung der Aeusserungen der Prophetie und der von den Korinthern so hoch gehaltenen Glossolalie. — „Denn der in Glosse Redende (s. z. 12, 10) redet nicht Menschen (steht mit seiner Rede nicht im Verhältnisse der Mittheilung zu Menschen), sondern Gott", der die tiefsten und brünstigsten Gebetsregungen des heiligen Geistes versteht (Rom. 8, 26 f.). Vrgl. V. 28. — *οὐδεὶς γὰρ ἀκούει*) „denn niemand hört es", hat Ohren dafür. So auch Porphyr. de abst. 3, 22. Athen. 9. S. 383 A. Das Unverstandene ist wie Nichtgehörtes. Vrgl. Mark. 4, 33. Gen. 11, 7. 42, 43 u. s. V. 16: *τί λέγεις οὐκ οἶδε.* Wieseler 1838 benutzte *ἀκούει* für seine Ansicht vom Leisen und Unvernehmlichen des Zungenredens, wogegen schon der Ausdruck *λαλεῖν*, der ganze Context (s. bes. V. 7 f.) und die Analogie der Pfingstbegebenheit, so wie Act. 10, 46 u. 19, 6 entscheidet. S. auch z. 12, 10. 13, 1. Gegen Fritzsche nov. opusc. S. 327. 333, welcher *οὐδεὶς γ. ἀκούει* hyperbolisch fasst („nam paucissimi intelligunt, cf. Joh. 1, 10, 11"), ist das nachdrückliche *οὐκ ἀνθρ. λαλεῖ, ἀλλὰ τ. θεῷ.* Niemand vernimmt es, das ist die Regel, wobei sich nur der Ausnahmefall von selbst versteht, dass ein mit dem *χάρισμα* der Auslegung Begabter gegenwärtig ist; an und für sich aber ist das Glossenreden so beschaffen, dass es niemand versteht. Hätte P. das Reden in fremden Sprachen gemeint, so konnte er jene Regel um so weniger aufstellen, als nach V. 23 der Fall möglich war, dass alle Gemeindeglieder *γλώσσαις* redeten, mithin auch immer solche da gewesen sein würden, welche die fremde Sprache eines Vortrags verstanden hätten. — *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστ.*) *δέ* nicht „sondern" (Rück.), ist das nach negativer Aussage häufige „wohl aber, vielmehr" (s. Hartung Partik. I. S. 172. Bäuml. S. 95). *πνεύματι* ist nicht von dem objectiven heiligen Geiste zu verstehen, wogegen V. 14, sondern von dem geistgewirkten Wesen des Gläubigen, in dem der heilige Geist immanentes Lebensprincip geworden ist, so dass er sich vermöge desselben von dem *ψυχικός* oder *σαρκικός* unterscheidet (2, 14 f, vrgl. Weiss, ntl. Theol. S. 329. Pfleiderer, Paulinism. S. 20 f.). Es hier auf das höhere geistige Wesen des Menschen überhaupt zu beziehen, auf den Sitz seines Selbstbewusstseins (Meyer), ist dadurch verwehrt, dass es sich um Wirkungen des Gottesgeistes handelt, welche im Gegensatze zu den natürlichen intellectuellen Functionen (V. 14 f.) sich geltend machen. Es handelt sich um eine Geisteswirkung, welche das eigene Bewusstsein ihres Trägers, insofern dasselbe vom *νοῦς* (V. 17) bestimmt wird,

aufhebt, indem der Geist den Redenden in einer Weise erhebt und beherrscht, dass seine Aeusserungen wunderbar und unverständlich erscheinen. *πνεῦμα* steht demnach hier nicht in anthropologischem, sondern in religiösem Sinne, und *πνεύματι λαλεῖν* heisst: durch Thätigkeit des höheren, das Göttliche unmittelbar (ohne Vermittelung des *νοῦς*) vornehmenden und anschauenden, vom heil. Geist gewirkten Organs des inneren Lebens reden; so dass also in *πνεύματι* der Ausschluss der discursiven Thätigkeit liegt, welche, wie dies in der Prophetie geschieht, die Erregungen und Eingebungen des heil. Geistes sich denkend klarlegen, verarbeiten, mit Vorhandenem verbinden und an andere verständlich mittheilen könnte. — *μυστήρια*) Geheimnisse, nämlich für die Hörer, also Unverständliches, dessen Sinn den Zuhörern verschlossen ist. Das Mysteriöse der Glossenrede bestand nicht in den Sachen an sich (denn dieselben Objecte konnten auch von den anderen Rednern behandelt werden), sondern in der Aeusserungsweise, welche, weil nicht durch die Denkthätigkeit des *νοῦς* vermittelt und bestimmt, damit der Bedingung der Anknüpfung an die Denkthätigkeit des Zuhörers entbehrte, für welche sie erst durch die Dolmetschung bereitet wurde. Vrgl. Wendt, die Begr. Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch (Gotha 1878) S. 135 f. Holsten will dabei nur an „unaussprechliche Seufzer in zu Worten nicht gestalteten Tönen" denken. Aber wie wären dann *λόγοι ἐν γλώσσῃ* (V. 19) möglich? — *οἰκοδ. κ. παρακλ. κ. παραμ.*) Meyer nimmt das erste als Genus, das zweite und dritte als Species: „Erbauung (christliche Vervollkommnung überhaupt) und (und insonderheit) Ermahnung (vrgl. z. Phil. 2, 1) und Tröstung" *). Er beruft sich dafür auf V. 4, wo allein *οἰκοδομεῖν* genannt ist. Aber die beiden letzten Begriffe machen den Inhalt der *οἰκοδομή* nicht aus (s. V. 6, wo die erbauende Rede specificirt ist), die V. 4 allein genannt wird, weil sie am meisten geeignet ist und genügt, die entgegengesetzten Wirkungen der Prophetie und Glossolalie zu kennzeichnen. Ueber den „eigenen Bezirk" jedes dieser Begriffe vrgl. Rück., Godet. — *παραμυθία*, nur hier im N. T., heisst überhaupt Zureden (Heind. u. Stallb. ad Plat. Phaed. S. 70 B), dann besonders Tröstung. Plat. Ax. S. 365 A. Aeschin. dial. Socr. 2, 3. Lucian. Mort. D. 15, 3. de Dea Syr. 22. Ael. V. H. 12, 1. Sap. 19, 12. Vrgl. *παραμύθιον* Phil. 2, 1, *παραμυθεῖσθαι* 1. Thess. 5, 14.

*) Vrgl. Bengel: *οἰκ.*) huic generi adduntur duae species praecipuae; *παρακλ.* tollit tarditatem, *παραμ.* tristitiam.

V. 4. Verschiedenheit des Verhältnisses beider hinsichtlich der *οἰκοδομή*. — *ἑαυτόν*) insofern er nämlich an sich selbst von dem, was er redet, den erbaulichen Einfluss nicht bloss zu verspüren glaubt (Wetst.), sondern wirklich verspürt. Ein mittheilbares Verständniss dessen, was er redet, ist dabei nicht vorausgesetzt, wohl aber ein empfundener frommer und erhebender, wenngleich mystischer Totaleindruck im eigenen Gemüthe. — *ἐκκλησ.*) eine Gemeinde, ohne Artik., eine Versammlung.

V. 5. *Λέ*) *ἐπειδὴ παρ᾽ αὐτοῖς ἐλάλουν γλώσσαις πολλοί, ἵνα μὴ δόξῃ διὰ φθόνον κατασμικρύνειν τὰς γλώσσαις, θέλω φησὶ πάντας* etc., Theophyl. Vrgl. das *δέ* 12, 31. — *μᾶλλον δὲ* etc.) „mehr jedoch will ich, ihr sollet prophetisch reden". Man beachte hier den Unterschied zwischen Accus. c. Inf. und *ἵνα* nach *θέλω* (s. z. Luc. 6, 31): ersterer stellt die Sache schlechthin als Object, letzteres als die von den Lesern zu erfüllende Absicht des *θέλω* hin (Nägelsb. z. Ilias S. 62 ed. 3), so dass es sich der imperativischen Geltung nähert (Fritzsche ad Matth. S. 839). — *μείζων*) vorzüglicher, werthvoller, 13, 13, weil nützlicher zur Erbauung. V. 6. 26. — *ἐκτὸς εἰ μὴ διερμ.*) „den Fall ausgenommen, wenn er (das mit Zungen Geredete) dolmetsche". *ἐκτὸς εἰ μή* ist Vermischung zweier Ausdrucksweisen, so dass nun *μή* pleonastisch erscheint. Vrgl. 15. 2. 1. Tim. 5, 19. Nicht Hebraismus (Grot.), sondern auch bei späteren Griechen (Lucian. Dial. Mer. 1. Soloec. 7). S. Wetst., Lobeck ad Phryn. S. 459. Winer § 65, 3. S. 563. — Ueber *εἰ* mit Conjunct. s. z. 9, 11. Das Subject zu *διερμ.* ist nicht ein ergänzendes *τίς* (Flatt vrgl. Ewald), sondern *ὁ λαλῶν γλ.* Die Stelle zeigt (vrgl. V. 13), dass einer und derselbe mit Glossolalie und Dolmetschung begabt sein konnte, dass dies aber nicht die Regel war. — *λαλεῖν γλώσσαις*, d. i. ita loqui ut glossas proferas. Scholten b. Baljon.

V. 6. *Νυνὶ δέ*) „So aber, d. i. bei diesem Sachverhalt aber", da nämlich die Prophetie grösser ist als das ohne erbauliche Dolmetschung gelassene Glossenreden, würde ich, wenn ich als Glossenredner zu euch käme, euch nicht nützlich sein, wenn ich prophetisches oder lehrhaftes Reden unterliesse. Unrichtig will Hofm. *νυνὶ δέ* auf den Hauptgedanken von V. 5 beziehen, womit aber der zweite Theil von V. 5 willkürlich übersprungen wird. Ebenso ist abzuweisen, dass die beiden *ἐάν* coordinirt seien (Meyer's frühere Ansicht), und mithin der Hauptsatz *τί ὑμᾶς ὠφελήσω* zwei

parallele Nebensätze hätte (vrgl. Math. 5, 18), oder dass *ἐὰν μή*, dem *ἔκτος εἰ μή* V. 5 entsprechend, dem ersten *ἐάν* subordinirt sei, so dass P. statt *ἐὰν μὴ — διδαχῇ* einfach hätte schreiben können: *ἐὰν μὴ ὑμῖν διερμηνεύσω*, statt dessen aber er die beiden Arten des Redens, in welchen er eine Dolmetschung seiner Glossenrede geben könne, specificirt hätte in dem Sinne: Wenn ich zu euch gekommen sein werde mit Glossen redend, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch geredet haben werde (nämlich behufs Auslegens meiner Zungenrede, V. 5) entweder in Offenbarung u. s. w. (Meyer's letzte Ansicht). Aber wie seltsam wäre es, wenn eine Reihe von Charismen, die doch für sich selbständige Bedeutung haben, ohne nähere Erklärung unvermittelt als Species der Glossendolmetschung aufgeführt würden, wonach die Glossenrede an sich zum Inbegriff aller der Erbauung im Worte dienenden Gaben erhoben wäre. Der sprachliche Grund für diese Deutung, den Meyer in dem Parallelismus von *ἐκτός εἰ μή* (V. 5) und *ἐὰν μή* zu finden glaubt, hält nicht Stich, da V. 6 unabhängig von V. 5 das Auftreten des Ap. nach verschiedenen Seiten der Gemeinde vergegenwärtigt. *ἐὰν μή* führt vielmehr, wie *εἰ μή* 7, 17, den Gegensatz zu dem Vorherigen ein: die Korinther sollen daran denken, was er gelassen und was er gethan hat, um ihnen zu nützen. — *ἢ ἐν ἀποκαλ.* etc.) die Meisten, auch Meyer, Edwards, Godet, nehmen an, dass nicht vier, sondern zwei charismatische Lehrweisen hier bezeichnet seien, Prophetie und Didaskalie. Für erstere sei *ἀποκάλυψις* die Bedingung, für letztere *γνῶσις*. Der Prophet redete improvisatorisch, was ihm durch Offenbarung des Geistes enthüllt und zugeführt war; der Lehrer (wenn er nicht bloss einen *λόγος σοφίας* 12, 8 vortrug) entwickelte die Tiefkenntniss, welche er in selbstthätiger, doch vom Geiste befähigter und geleiteter Forschung sich angeeignet hatte. Jedoch correspondiren die Begriffe nicht in dieser Weise. „Giebt es auch keine Weissagung ohne Offenbarung, so geht doch nicht jede Offenbarung in Weissagung über; die Lehre aber darf (wie ja auch Meyer zugesteht) ebenso auf die *γνῶσις* wie auf die *σοφία* zurückgeführt werden, und wenn jede Gnadengabe ein Kundwerden des Geistes ist (12, 7), so ruht auch die Lehre auf Offenbarung". Vrgl. 13, 2. Demgemäss ist anzunehmen, dass P. die verschiedenen Elemente der *οἰκοδομή* im Gegensatz zu der unfruchtbaren Glossolalie anführt. Zu *ἐν* vrgl. Matth. 13, 3. — Beachte noch die erste Person, in welcher P. für das, was er sagt, desto überzeugender selbst eintritt.

V. 7. Wie nutzlos ein dermassen unverständlich bleibender Vortrag sei, wird nun an dem Analogon musikalischer Instrumente gezeigt. — ὅμως) ist Paroxytonon und heisst nichts anderes als tamen (Vulg.), ist aber hier und Gal. 3, 15 an die Spitze gestellt, obgleich es logischer Weise erst vor ἐὰν διαστολήν etc. stehen sollte, daher zu erklären ist: τὰ ἄψυχα, καίπερ φων., διδόντα, εἴτε αὐλός, εἴτε κιθάρα, ὅμως, ἐὰν διαστολὴν τ. φθ. μὴ δῷ, πῶς γνωσθήσεται etc. Richtig Chr. F. Fritzsche nov. opusc. p. 329. Vrgl. C. F. A. Fritzsche Conject. I. S. 52: „instrumenta vitae expertia, etiamsi sonum edunt, tamen, nisi distincte sonent, qui dignoscas" etc. So zuletzt auch Winer § 61, 5. S. 515, desgl. Buttm. S. 264. Die Analyse: τὰ ἄψυχα, καίπερ ἄψυχα, ὅμως φωνὴν διδόντα etc. (früherhin Winer, vrgl. Rück.), bringt ein gegensätzliches Verhältniss zu Wege, auf welches es dem Zusammenhange nach nicht abgesehen sein konnte. Denn nicht das sollte ausgedrückt werden, dass die obwohl leblosen Instrumente dennoch tönen, sondern das, dass die leblosen Instrumente, obwohl sie tönen, dennoch keine verständliche Melodie von sich geben, wenn nicht u. s. w. (Meyer). Doch auch die Auflösung der Partic. φων. διδόντα durch „obschon" ist überflüssig, da es eine in diesem Zusammenhange nöthige Bestimmung von τὰ ἄψυχα beibringt. Daher: das tönende Unbeseelte kann doch nicht verstanden werden, wenn es ohne Modulation gespielt wird. Also führt ὅμως nicht den Gegensatz zu φων. διδ., sondern zu ἐὰν μή ein. Ueber das auch bei Classikern gangbare Hyperbaton, wonach ὅμως, statt dem Particip nachzufolgen, demselben vorangeht*), s. Matth. § 566. 3. Krüger § 56, 13. 3. Stallb. ad Plat. Rep. S. 495 D. Ast Lex. Plat. II. S. 447. Jacobs ad Del. epigr. S. 232. Holsten (ähnlich Hofmann, Godet) zieht es vor, ὅμως „als Exponent eines Satzes des adversativen Grundes" zu erklären, eines Concessivsatzes, der aber, wie oft, „aus dem Begriffe eines seiner Worte ergänzt werden muss". Demnach sei bei ἄψυχα der Gegensatz ἔμψυχα mitzudenken, ähnlich wie Gal. 3, 15 zu ἄνθρωπος der Gegensatz θεός. Aber eine solche Betonung von ἄψυχα erscheint hier überflüssig. Dass ὅμως für ὁμοίως stehe und ὁμῶς (vrgl. Lobeck ad Soph. Aj. S. 480 ed 2) zu accentuiren sei (Faber, Alberti, Wetst., Hoogev. u. M.), ist so falsch (ὁμῶς heisst gleichmässig, zusammen), wie Kypke's Behauptung, das Paroxytonon ὅμως

*) nicht immer unmittelbar voran, wie Hofm. dafür hält, dass P. geschrieben haben müsste: τὰ ἄψυχα ὅμως φών. διδόντα. S. Jacobs a. a. O., auch Reisig Enarr. Oed. C. S. XLVI. Vrgl. auch 4. Makk. 13, 26.

heisse similiter. — *διδόντα*) „von sich gebend", wie Pind. Nem. 5, 93. Judith 14, 9. *φωνή* von der Stimme musikalischer Instrumente: Sir. 50, 16. Esr. 5, 64. 1. Makk. 5, 31 al. Vrgl. Plat. Tim. S. 47 G: *μουσικὴ φωνή*. S. 80. Pol. 3. S. 397 A. Plut. Mor. S. 713 C. Eur. Tro. 127. (Meyer). Da es jedoch hier im Gegensatz zu *φθόγγος* gewählt ist, wird der Unterschied festzustellen sein: *φωνή* sonus quivis, *φθόγγος* sonus musicus (Raphel). Edwards citirt noch Marc. Ant. 11, 2. — *ἐὰν διασολήν* etc.) „wenn sie (die *ἄψυχα φωνὴν διδόντα*) eine Auseinanderscheidung den Tönen nicht gegeben haben werden", wenn sie getönt haben werden, ohne die Töne in bestimmter unterscheidender Modulation hervorzubringen. „Harmoniam autem ex intervallis sonorum nosse possumus", Cic. Tusc. 1, 18, 41. Vrgl. Plat. Phileb. S. 17 CD und dazu Stallb. Euclid. int. harm. S. 1: *ἡρμοσμένον δέ ἐστι τὸ ἐκ φθόγγων καὶ διαστημάτων* (Edwards). — *πῶς γνωσθήσ. τὸ αὐλ.* etc.) „wie wird erkannt werden das, was geflötet oder das, was auf der Cither gespielt wird?" d. h. wie ist es möglich, dass dann der Fall eintrete, dass man aus den Tönen der Flöte oder der Cither ein bestimmtes Stück (eine Melodie) heraushöre? Der wiederholte Artikel hat ganz seine Richtigkeit: was geflötet, oder aber in dem andern angenommenen Falle, was gecithert wird. Rück.: wie ist es möglich, Flöte und Cither zu unterscheiden? Ungehörig bei der wesentlichen Verschiedenartigkeit beider Instrumente, und da es im Zusammenhange (vrgl. V. 9) nicht auf die Unterscheidung der Instrumente ankam, sondern auf das Verständniss der Melodie. — Man beachte übrigens, dass die Analogie V. 7 unpassend wäre, wenn P. an fremde Sprachen gedacht hätte, da diesen die *διαστολή* der Töne nicht abgegangen wäre. Dies gilt auch gegen Wieseler's Vorstellung von einem leisen *γένος γλωσσῶν*, da V. 7 nicht die Stärke des Tons, sondern die Bestimmtheit desselben (vrgl. Wieseler selbst, 1860. S. 114), vermöge deren er eine Melodie ausdrückt, der Vergleichungspunkt ist.

V. 8. Bestätigung der in *πῶς γνωσθήσεται* etc. liegenden Verneinung durch ein anderes noch stärkeres Beispiel: „denn auch in dem Falle wenn" u. s. w. Den Nachdruck hat *σάλπιγξ*, eine Trompete, deren einfache Töne ihrem Sinne und Zwecke nach doch weit leichter verständlich sind als Flöte und Cither. — *ἄδηλον*) unklar, unsicher, qui dignosci nequeat, Beza. „Unius tubae cantus alius ad alia vocat milites", (Beng.), an kriegerischen Signalen lässt sich die Wichtigkeit der Deutlichkeit am besten erkennen. Vrgl.

φωνάς τινας ἀσήμους Lucian. Alex. 13. — φωνήν) vrgl. Il. σ, 219. — εἰς πόλεμον) zur Schlacht. Hom. Il. α, 177. δ, 891. Pind. Ol. 12, 5. Plat. Phaed. S. 66 C. Sir. 37, 5. 40, 6. 1. Makk. 2, 41. Mit der Trompete wurde das Angriffs-Signal gegeben. S. Wetst. und Valck. z. St. Rosenm. Morgenl. VI. S. 110.

V. 9. Eine neue Analogie. Von den Tönen gilt dasselbe, was von der Rede. Die Zunge ist ihr Organ, sie fordert ebenso wie jene eine bestimmte Directive. Meyer, auch Godet nimmt den Satz der Folgerung aus V. 7 und sieht darin eine directe Kritik der Glossenrede. Dagegen spricht 1) dass γλῶσσα mit Artikel nur zur Bezeichnung dieses Charisma gebraucht wird, 2) dass dann die Reihe der Analogien, die mit V. 10 fortgeht, unterbrochen würde. Οὕτως stellt daher die neue Analogie mit den früheren in eine Linie. — εὔσημον λόγον) „eine wohl erkennbare Rede", deren Sinn durch klare und bestimmte Worte und Zusammenhang deutlich hervortritt. Vrgl. Soph. Ant. 1008. Polyb. 10, 44, 3. Men. b. Athen. 13. S. 571 E. — ἔσεσθε γάρ etc.) das unangemessene Zustandsverhältniss ausdrückend, daher nicht das blosse Futur (vrgl. Kühner II. S. 35): „denn ihr werdet Leute sein, welche" u. s. w. — εἰς ἀέρα) versinnlichet das Nutzlose (was beim Zuhörer nicht haftet). Vrgl. 9, 26. Lucret. 4, 929. Pflugk ad Eur. Hec. 334. Philo: ἀερομυθεῖν, in den Wind reden, und ἀερόμυθος. Die Wendung ist sprüchwörtlich.

V. 10. 11. Noch ein zur Abstellung solchen Redens antreibendes Beispiel. — εἰ τύχοι) wenn es sich so trifft, wenn es seine Richtigkeit hat, d. h. vielleicht, etwa, ganz wie auch das blosse absolute τυχόν gebraucht wird (Isocr. Archid. 38 de pace 60. Xen. Mem. 6, 1, 20 und dazu Kühner). So in allen Stellen bei Wetst., Loesner S. 293. Viger. ed. Herm. S. 301, welche gewöhnlich für die hier (auch von Rück., Hilgenfeld, Glossol. S. 24) angenommene Bedeutung: „zum Beispiel" angeführt werden. Diese Bedeutung hat der Ausdruck nie unbedingt, und nur ihr ungefährer Sinn kann in manchen Stellen (wie 15, 37. Lucian. Amor. 27), aber immer nur sehr ungenau, so ausgedrückt werden. Gerade hier aber passt dieser Sinn gar nicht, theils weil es sehr sonderbar wäre, wenn Paulus, nachdem er bereits Flöte, Cither und Trompete als Beispiele aufgestellt hat, nun erst noch mit einem „zum Beispiel" ankäme, theils vorzüglch, weil εἰ τύχοι nicht zur Sache selbst (γένη

φωνῶν), sondern zur Quantität derselben (zu τοσαῦτα) ein bestimmender Zusatz ist. Vrgl. Lucian. Icarom. 6: καὶ πολλάκις, εἰ τύχοι, μηδὲ ὁτιοῦν στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναζέ εἰσιν, ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι. Paulus hat sich nämlich bei τοσαῦτα eine zwar unbestimmte, aber recht grosse Anzahl gedacht, und dieser Vorstellung benimmt er nun durch εἰ τύχοι die apodiktische Gewissheit: in so grosser Menge vielleicht giebt es verschiedene Sprachen in der Welt. Auch Billr., dem Olsh. folgt, fasst εἰ τύχοι an sich richtig, trägt aber etwas Ironisches hinein, indem er ganz eigenmächtig τοσαῦτα — καὶ οὐδέν für ὅσα — τοσαῦτα nimmt, wobei er εἰ τύχοι sogar in das zweite Glied hinüberspielt: „wie viele Sprachen sind, wohl eben so viel haben Sinn und Bedeutung". — Zu εἰ mit Optat., die blosse Vermuthung ausdrückend, genügt Herm. ad Viger. S. 902. — γένη φωνῶν) d. i. verschiedenerlei Sprachen, von denen jede einzelne ein besonderes γένος φωνῶν ist *). Gegentheil: φωνὴ μία πᾶσι Gen. 11, 1. — οὐδέν) nämlich γένος φωνῶν. Contextwidrig Bleek: kein vernünftiges Wesen. Aehnlich Grot. u. M., so dass αὐτῶν im Text. rec. auf die Menschen gehe. Vrgl v. Heng. Annot. S. 194 f., welcher bei οὐδέν: ἔθνος hinzudenkt. — ἄφωνον) sprachlos, d. i. keine Sprache ist ohne das Wesen einer Sprache (vrgl. βίος ἀβίωτος u. dergl. b. Lobeck Paralip. S. 229 f. Pflugk ad Eur. Hec. 612. Jacobs Del. epigr. 1, 33), d. h. unverständlich, und zwar schlechthin, nicht bloss für den, welchem sie fremd ist (V. 11). — οὖν) also, argumentirt nicht aus der so grossen Menge der Sprachen (Hofm.), die ja das V. 11 Enthaltene gar nicht mit sich bringt, sondern aus οὐδὲν ἄφωνον. Denn wäre die zu mir geredete Sprache (τῆς φ.) ἄφωνος, also an sich unverständlich, so könnte ich dem Redenden auch nicht als Barbar erscheinen, weil ja das Geredete von keinem Menschen verstanden würde. Der Barbar (βαρβαρόφωνος, Herod. 7, 20. 9, 43) redet nur eine ausländische, keine überhaupt für andere sinnlose Sprache. — τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς) die

*) Zur Bezeichnung von Sprache hat Paulus φωνή gewählt, weil er für γλῶσσα im ganzen Abschnitte abgesehen von V. 9 nur die technische Bedeutung „Glosse" im Bewusstsein hat. Zur Belehrung über das Glossenreden benutzt er die Analogie des Sprachenredens. Ausflucht b. Hofm.: P. habe hier φωνή gebrauchen müssen, weil er, was καὶ οὐδὲν ἄφωνον habe sagen sollen, mit κ. οὐδὲν ἄγλωσσον nicht ausgedrückt haben würde. Das ist unrichtig; denn ἄγλωσσον hätte das nämliche (sprachlos, Poll. 2, 108. Soph. Trach. 1060. Pind. Nem. 8, 41) mit dem nämlichen Nachdruck (et nullum elingue) gesagt, wenn er statt φωνή: γλῶσσα gebraucht hätte.

Bedeutung, den Sinn der (geredet werdenden) Sprache. Polyb. 20, 9, 11. Lucian. Nigr. 1 al. Vrgl. Herod. 2, 30. Plut. Euthyd. S. 286 C. — *ἐν ἐμοί*) bei mir, d. i. in meinem Urtheil. S. Valck. ad Eur. Hipp. 324. Pflugk ad Eur. Hel. 996. Winer § 48, c. S. 362. § 31, 8. S. 201. Edwards. — Zur Sache vrgl. Ovid. hist. 5, 10: Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli. — Beachte die Klimax der Analogien: die Töne der für Cultzwecke vielfach verwandten Flöte und Cither, die Signale der Trompete, deutliche Worte, das Reden in verständlichen Sprachen sollen die Einsicht in die Nothwendigkeit, in fassbarer Art von den Höhepunkten des inneren Lebens Kunde zu geben, der Gemeinde vermitteln.

V. 12. Anwendung der Beispiele für die Nutzlosigkeit und Zweckwidrigkeit des Unverständlichen, das keinen Rapport schafft, auf die Gemeindeverhältnisse. „Also trachtet auch ihr (so wie ich — V. 6 — Holsten), weil ihr ja Eiferer um Geister seid, zur Erbauung der Gemeinde die Fülle zu haben". Vrgl. Edwards, Godet. Seiner Erklärung von V. 9 entsprechend, sieht Meyer hier nur eine Folgerung aus V. 10 f. und betont die parallele Einführung durch *οὕτω καὶ ὑμεῖς*, das sich zu V. 10 f. eben so verhalten müsse, wie das V. 9 gesagte *οὕτω κ. ὑμεῖς* zu V. 7 f. Aber wie misslich solche Gleichsetzung bleibt, zeigt seine Eintragung: das vorige *οὕτω καὶ ὑμεῖς* stelle eine Folgerung zur Warnung hin, das jetzige die betreffende Vorschrift. Vielmehr ist die Wendung V. 9 dadurch veranlasst, dass der Ap. von leblosen Instrumenten zu Tönen, die von menschlichen Wesen hervorgebracht werden, behufs Erweiterung der Analogien übergeht. So gestaltet sich die Analogie zugleich zu einer argumentatio ad hominem, enthält aber nicht eine Schilderung der Glossolalie. — Den Nachdruck hat *πρὸς τ. οἰκοδ. τ. ἐκκλησ.* Jene Ungereimtheit soll die Leser mit ihrem eifrigen Streben nach Geistesgaben auf den rechten Weg weisen, dass sie nämlich zur Erbauung der Gemeinde*) nach immer reicherer Be-

*) *πρὸς τ. οἰκ. τ. ἐκκλ.* scheint sich leichter an *ζητεῖτε*, als an *περισσ.* anzuschliessen, woher Meyer und Holsten es auch mit *ζητεῖτε* verbinden. Jedoch fordert *ἵνα περισσεύητε* eine nähere Bestimmung, die bei *ζητεῖτε* überflüssig ist, aber dem *περισσεύειν* auch sonst gegeben wird, vrgl. z. B. 2. Kor. 1, 5. 4, 15. 9, 8. Zur Trajection vrgl. 9, 15. 2. Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Act. 19, 4. So Grot. u. d. M. Mit Unrecht nimmt Hofm., der richtig verbindet, *πρ. τ. οἰκ. τ. ἐκκλ.* nur als untergeordneten Gedanken („was dann der Erbauung der Gem. zu Gute kommt"). Die Erbauung der Gemeinde ist ja gerade die massgebende

gabung trachten. Mithin ist es eben so entbehrlich, *οὕτω κ. ὑμεῖς* als Satz für sich abzureissen (*τινές* b. Theophyl., Mosh. al.), was überdies dem Sinne nach ganz unpassend wäre, als nach V. 11 eine verschwiegene Folgerung anzunehmen (Estius, Rück.). — *ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμ.*) weshalb ihr des richtigen Normativs um so mehr bedürfet. Vielleicht eine Spitze für die Leser, die sie wohl herausfühlen konnten. — *πνευμάτων*) Der Genit. des Objects, auf welches sich das eifrige Streben bezieht. Der Pluralausdruck ist dem wetteifernden Treiben in Korinth entsprechend *κατὰ τὸ φαινόμενον* gewählt (vrgl. Hofm.). Denn die specifisch verschiedenen Erscheinungen, in denen sich die mannichfaltige Wirksamkeit des einen Geistes kund gab, nahmen sich ja solchem eifersüchtigen Trachten und Ringen gegenüber für den Beobachter dieses Missstandes so aus, als ob nicht ein Geist, sondern eine Mehrheit von Geistern von verschiedener Art und Wichtigkeit der Gegenstand des Wetteiferns wäre. Was *διαιρέσεις χαρισμάτων* und daher nur verschiedene *φανερώσεις τοῦ πνεύματος* waren, bot sich, wie die Sache in Korinth lag, der Betrachtung und Bezeichnung des Ap. als *διαιρέσεις πνευμάτων* dar. Daher steht *πνευμάτων* eben so wenig für *πνευματικῶν* (Beza, Pisc., Storr, Flatt u. M.), als es die Glossolalie (Heydenr., Billr.) bezeichnet *). Eine wirkliche Geister-Mehrheit zu denken, nach Analogie der von mehreren bösen Geistern Besessenen (s. Hilgenf. S. 52 f.), so dass mehrere göttliche Geister gemeint seien, ist gegen das N. T. überhaupt und gegen 12, 4. 7 f. — *ἵνα περισσ.*) *Οὐκ εἶπεν· ἵνα κτήσησθε τὰ χαρίσματα, ἀλλ' ἵνα περισσεύητε, τουτέστιν ἵνα καὶ μετὰ δαψιλείας πολλῆς αὐτὰ ἔχητε· τοσοῦτον γὰρ ἀπέχω τοῦ μὴ βούλεσθαι ἔχειν ὑμᾶς αὐτά, ὅτι καὶ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν αὐτοῖς βούλομαι, μόνον ἂν εἰς τὸ κοινῇ συμφέρον αὐτὰ μεταχειρίζητε,* Chrys. — *ἵνα*) stellt das Object des Bemühens als dessen Absicht hin wie V. 1. 4, 2. — Das, was als Inhalt des *περισσεύειν* (die Fülle haben, 8, 8. Phil. 1, 9. 4, 12 al.) zu denken sei, versteht sich von selbst, nämlich was vorher mit *πνευμάτων* gemeint war, Geistbegabung.

Pointe für die Würdigung und rechte Erstrebung der Charismen (V. 3. 4. 17. 26. Eph. 4, 12. 16). Der Artik. vor *οἰκοδ.* bedeutet nicht die sonst schon geschehende Erbauung, sondern ist einfach = *πρὸς τὸ οἰκοδομεῖσθαι τ. ἐκκλησίαν.* P. konnte ihn setzen oder weglassen (V. 26. Rom. 15, 2. Eph. 4, 29).

*) Die Bestrebung, Glossenredner zu sein, war vielmehr nur eine besondere Art, wie das *πνεύματα ζηλοῦν*, dieses Allgemeine, in Korinth vornehmlich zur Erscheinung kam.

V, 13. *Προσευχέσθω ἵνα διερμ.*) wird von Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Beza, Calv., Grot., Estius, Wetst., Beng. u. V., auch Bleek, Rück., Olsh., Neand., Hofm. in dem Sinne gefasst: „er bete um die Gabe der Auslegung". Aber entscheidend hiergegen ist V. 14, dessen *προσεύχεσθαι*, durch *γάρ* an das vorherige geknüpft, mit unserem *προσεύχεσθαι* V. 13 gleiche Beziehuug haben muss. Bleek's Einwurf, dass ja V. 18 auch *εὐχαριστῶ* in anderer Beziehung stehe als vorher, entscheidet nicht, da V. 17 u. 18 nicht in unmittelbarem logischen Verbande stehen (wie V. 12 u. 14), sondern mit V. 18 ein vom Vorherigen gesonderter Theil der Rede anhebt. Ohne mit Luther, Vorstius, Wolf, Rosenm. (vrgl. schon Phot. b. Oecum.) *ἵνα* „so dass" zu fassen, ist das Richtige: „er bete in der Absicht, um (das *γλώσσῃ* Gebetete hernach) auszulegen". Vrgl. Billr., Dav. Schulz, Winer, de Wette, Osiand., Ch. F. Fritzsche, Ewald, Maier, Holsten, Edwards, Godet. Das vorherige allgemeine *λαλεῖν* wird also hier durch *προσεύχεσθαι* vertreten, d. h. als das, was es im gegebenen Falle war, als Gebetsvortrag, näher bezeichnet, s. V. 14—17. Man wendet ein, V. 27 streite gegen diese Fassung (s. Rück.): der *γλώσσῃ* Betende habe jene Absicht gar nicht haben können, weil er nicht gewusst, ob ihm das Auslegen gegeben sein werde (Hofm.). Aber unsere Erklärung setzt ja nicht voraus, dass jeder Zungenredner zur Auslegung fähig gewesen sei, sondern dass Paulus V. 13 nur an solche Zungenredner denke, welche auch die Gabe der Dolmetschung besassen (V. 5). Von dem Falle, da der Redner nicht auch Dolmetscher war (V. 28), sieht der Apostel jetzt noch ab, daher auch nicht mit Ewald zu fassen ist: „auf dass man es dolmetsche". Das Subject ist der Redende selbst (V. 14 f.) wie V. 5.

V. 14. Rechtfertigung der Vorschrift *προσευχ. ἵνα διερμ.* — „Denn wenn ich mit Glosse bete, so betet mein Geist, mein Verstand aber ist unfruchtbar" *). Das Genitivverhältniss in *τὸ πνευμά μου* ist nicht anders als in *ὁ νοῦς μου* zu nehmen; trotzdem ist ersteres mit Bleek, Billr., Rück., Olsh., Maier al. vom Geiste Gottes, in wie fern er den Menschen gefasst hat und aus ihm redet, zu erklären. Allerdings heisst der heilige Geist, obwohl er im Menschen ist, nie der Geist

*) nämlich durch's Beten die Gemeinde zu erbauen; s. V. 12. Falsch Chrys., Theophyl., Calvin, Estius u. M.: es gehe auf den eigenen Nutzen. Richtig Theodoret: *καρπὸς τοῦ λέγοντος ἡ ὠφέλεια τῶν ἀκουόντων.*

des Menschen, und kann nicht so heissen, eben weil er vom Geiste des Menschen verschieden ist (2, 11. Rom. 8, 16. 9, 1), wohl aber darf der Gläubige ihn *τὸ πνεῦμά μου* nennen, wenn das *πνεῦμα* in ihm zur herrschenden Kraft geworden ist (s. V. 2). Meyer nimmt, wie auch Godet, *τὸ πνεῦμά μου* hier als „mein Geist", d. i. mein individuelles höheres Lebensprincip. Wenn ich mit der Zunge bete, so sei diese höhere Lebenspotenz in mir, welche sich unmittelbar, d. h. ohne die Vermittelung der discursiven Reflexion in die Empfindungen und Anschauungen des Göttlichen vertieft, in Thätigkeit, weil sie von dem heiligen Geiste als dessen receptives Organ erfüllt und erregt sei; aber mein Verstand, mein Denkvermögen leiste nichts, *ἄκαρπός ἐστι*. Aber diese Erklärung postulirt eine psychologische Unmöglichkeit. Wie kann der eigene Geist, „der tiefere Lebensgrund, das penetrale des *νοῦς*" (Bengel, Meyer), sich regen mit Unterbindung der Kräfte des *νοῦς*? — *νοῦς* im Gegensatz gegen *πνεῦμα*, ist die reflectirende, discursive Kraft, durch welche sich die Verständigung nach aussen vermittelt, und ohne deren mitwirksame Thätigkeit das *πνεῦμα* den Inhalt seines höheren Lebens für andere, die nicht besonders dazu begabt sind, bei solcher Einseitigkeit seiner Energie nicht verständlich zu äussern vermag. Vrgl. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 87 f. Lüdemann, Anthropol. des Ap. P. (Kiel 1872) S. 13 f. Wendt S. 135 f. Man beachte, wie bestimmt hier P. die specifischen geistigen Thätigkeiten unterscheidet und den *νοῦς* von der Glossolalie ausschliesst. Und er redet so aus Erfahrung. Wäre aber an fremde Sprachen zu denken, so würde jene Unterscheidung und Ausschliessung nicht passen, oder auf eine blosse Selbsttäuschung hinauskommen. Vrgl. Baljon.

V. 15. *Τί οὖν ἐστι;*) „was findet also statt?" wie liegt also die Sache? nämlich in Consequenz des Vorherigen, d. i. „was folgt also?" Vrgl. V. 26, Act. 21, 22 und das classische und neutestamentl. *τί οὖν; τί γάρ;* womit das Folgende lebhaft vorbereitet wird. S. überh. Dissen ad Dem. de cor. S. 346 f. — *προσεύξομαι*) Das Futur. bezeichnet, was folgerichtiger Weise von mir geschehen wird. Der auffordernde Conjunct. in beiden Sätzen (*προσεύξωμαι*, ADEFG) ist schlechte Besserung, welche bei ℵ nur im ersten Satze vollzogen ist. — *προσεύξ. κ. τῷ νοΐ*) (Dat. instrum.) ist nach V. 14 von der nachfolgenden Dolmetschung zu verstehen, welche der Zungenredner in verstandesmässiger und somit verständlicher Weise von seinem Zungengebete (*προσεύχ. τῷ πν.*) giebt. — *ψαλῶ*) geht auf improvisirte Psalmen, die in Zungenrede mit dem Geiste, und auf dem Wege der Dol-

metschung verstandesmässig, gesungen wurden. Vrgl. überh. Eph. 5, 19. Edwards denkt auch an die Möglichkeit instrumentaler Begleitung.

V. 16. Ἐπεί) denn, ohne dieses ψάλλειν καὶ τῷ νοΐ, d. i. sonst (15, 29. Rom. 3, 6 al.) kann ja der Laie, wenn du lobbetetst mit dem Geiste, nicht das Amen sagen u. s. w. — εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν bezeichnen sachlich einerlei, das Dankgebet, jenes mehr der Gott preisenden Form nach (ברכה), dieses mehr den Inhalt. Vrgl. z. 10, 16. Matth. 14, 19. — ἀναπληροῦν τ. τόπον τινός, „den Platz jemandes ausfüllen", ist nicht Hebraismus (מָלֵא מְקוֹם פ׳) im Sinne von: in statu et conditione alicujus esse (s. Buxt. Lex. Talm. S. 2001), sondern entspricht den griechischen Ausdrücken πληροῦν τὴν χώραν, den Platz einnehmen, ἀναπληροῦν τὴν ἕδραν (Plat. Tim. S. 79 B) u. dergl., so dass τόπος nicht in der Abstraction Stellung (gegen de Wette, Hofm., Edwards, Godet) zu fassen ist, sondern ganz eigentlich auf den Platz*) in der Versammlung geht. Andernfalls müsste nachgewiesen werden, wie der eigentümliche Ausdruck, der doch eine bestimmte Stellung bezeichnet, auf zufällig Anwesende angewandt werden konnte (Holsten). Ungehörig vergleicht man für die abstrakte Deutung Joseph. Bell. 5, 2, 5, wo nicht τόπον, sondern τάξιν steht. Meyer und Godet bestimmen die Sachlage dahin, dass der den Platz des Laien behauptende jeder in der Versammlung sei, welcher nicht mit Zungenrede oder deren Deutung begabt ist. Wo dieser sitze, sei in dieser bestimmten Beziehung (wäre er auch selbst Prophet oder Lehrer) der Platz des Laien. Paulus rede anschaulich, die Versammlung sich vorstellend. Aber der Ausdruck bliebe so seltsam geschraubt. Er scheint vielmehr an diejenigen zu denken, welche nach dem Sprachgebrauch der Genossenschaften ἰδιῶται genannt wurden, weil sie noch nicht entschieden sich der Gemeinde angeschlossen hatten. Wenn diese die Versammlungen besuchten, wurde ihnen ein besonderer Platz angewiesen (s. Heinrici z. d. St.). Daher steht auch vor τόπον der Artikel. Uebrigens findet ἰδιώτης, wie unser Laie, seine nähere Bestimmung an dem jedesmaligen Contexte, s. 2. Kor. 11, 6. Act. 4, 13. Theod. erklärt ihn zutreffend durch ἀμύητοι. — πῶς ἐρεῖ) „wie ist

*) Auch in Stellen wie Clem. ad Cor. I, 40, 44 ist τόπος nicht das abstracte „Stellung", sondern die Stelle, der Platz, den man in der Hierarchie oder kirchlichen Ordnung hat.

es (vernünftiger Weise) möglich, dass er sagen werde". — Die aus dem altheiligen Gebrauch bei Eiden, Verwünschungen, Gelübden, Gebeten u. s. w. (Num. 5, 22. Deut. 27, 15 f. Neh. 6, 8 al.) herrührende Sitte, dass die Zuhörer nach Beendigung eines öffentlichen Gebetes ihre Zustimmung und ihren Glauben an die Erhörung durch Amen ausdrückten, war in den jüdischen Synagogen (Buxt. Lex. Talm. s. v. אָמֵן. Vitring. Synag. S. 1093. Schoettg. Hor. S. 654 f., Wetst.) Brauch geworden und ist von Jesus für die christliche Gemeinde sanctionirt. Sie findet an u. St. die apostolische Bestätigung *). — *τὸ ἀμήν*) das von ihm zu sprechende Amen. — *ἐπί*) zu deinem Gebet, zu welchem das Amen hinzugefügt wird. Beachte das hervorhebende *σῇ*.

V. 17. „Denn du zwar (an und für sich betrachtet) sprichst ein treffliches Dankgebet". Dies giebt Paulus zu, und mit Recht, da der Betende *ὑπὸ τῆς θείας ἐνεργούμενος χάριτος* betete (Theodoret). — *ὁ ἕτερος*) *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου*, V. 16.

V. 18. 19. Bestätigung des wider das öffentliche Glossenreden Gesagten durch des Ap. eigenes Beispiel. — „Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich in Glosse", in höherem Grade als ihr alle habe ich dieses Charisma. Bei Griechen finden sich solche directe Ausdrucksweisen statt eines bindenden *ὅτι* ebenfalls; s. Stallb. ad Gorg. S. 460 A. Hartung Partikell. II. S. 134. Kühner II. S. 860. Auch die Recepta *λαλῶν* wäre als Grundangabe des *εὐχαρ. τῷ θεῷ* (vrgl. 11, 29. Act. 4, 21 al.) zu fassen, nicht mit Reiche (welchem Hofm. in der Erklärung dieser jedoch mit Recht von ihm verworfenen Lesart folgt) von der Art und Weise desselben (ich thue öfter und feuriger als irgend einer von euch Dankgebete in Glossenrede zu Gott). So käme eine Aussage heraus, deren Inhalt zur Eigentümlichkeit des Ap. schwerlich passt, wie auch eine solche unbedingt ausgesprochene Behauptung nicht von ihm vertreten werden konnte. *μᾶλλον* kann nur das grössere Mass der Begabung bezeichnen, s. schon Chrys. — *ἐν ἐκκλ.*) „in versammelter Gemeinde", Gegentheil der Privatandacht. — *θέλω ἤ*) Im logischen Verhältniss des relativen Verbalbegriffs zur Partikel liegt das vorziehende Wollen (malle): ohne dass *μᾶλλον*

*) „Vult Deus consensum esse ecclesiae in doctrina, fide, invocatione et petitione" etc., Melanth. Zur Sache vrgl. Justin. apol. I. 65. Tert. de spect. 25. Weitere Stellen bei Edwards.

zu ergänzen ist. S. Hartung II. S. 72. Klotz ad Devar. S. 589 f. Bäuml. Partik. S. 136.

V. 20. Bis hieher hat Paulus das öffentliche und nicht gedolmetschte Glossenreden wegen seiner Unfruchtbarkeit für die Erbauung der Gemeinde bekämpft. Nun noch eine bewegte und gewinnende, auf den korinthischen Dünkel in diesem Punkte wohlberechnete Ermahnung. — *ἀδελφοί*) „suavem vim habet", Beng. — „Nicht Kindlein werdet hinsichtlich eurer Urtheilskraft". Das wurden aber die Leser, insofern durch ihre überhand nehmende Sucht nach Glossolalie ihnen die Unterscheidung und Beurtheilung des Nützlichen und Nutzlosen immer mehr abging; ihr Thun nahm den Charakter des Kindischen an. „Hingegen in Ansehung der Bosheit (5, 8) seid Kinder"; in ganz anderer Hinsicht habet ein Kinderwesen, indem ihr nämlich frei von allem boshaften Sinnen und Trachten seid (Matth. 18, 3). Vrgl. Rom. 16, 19. Gal. 6, 3. Tit. 1, 10. Lucian. Halc. 2: *νηπιότης φρενῶν*. — Zu *νηπιάζειν*, Kind sein (bei Griechen auch *νηπιάχειν* und *νηπιαχεύειν*), vrgl. Hipp. ep. S. 1281. 52. — *φρένες*) nur hier im N. T. Hesych. erklärt es durch *διάνοια*, *γνώμη* — *ἔννοιαι*, *φρονήσεις* — *τέλειοι*) vollalterig, adultus. S. Plat. Leg. 11. S. 929 C. Vrgl. z. Eph. 4, 13. Der Sinn ist hier durch den Gegensatz zu *νηπιάζειν* bestimmt.

V. 21. Wider Gottes Wort verfahret ihr mit euerem unverständigen Treiben, durch welches ihr Gottes Geist unvermittelt zur Geltung bringen wollt. Dies ist die theologische Seite der Beurtheilung, welche P. nun noch vorführt, ehe er V. 26 f. die schliesslichen Vorschriften des richtigen Verhaltens ertheilt. — *νόμος*, vom A. T. überhaupt. S. Rom. 3, 19. Joh. 10, 34. — Die Stelle ist Jes. 28, 11. 12 in sehr freier*) Abweichung von dem Grundtexte u. den LXX (vrgl. Heinrici). — *ὅτι*) denn, כִּי, gehört mit zu den Schriftworten (LXX: *ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ*), und hat daher hier keine Beziehung im Zusammenhange. — Den historischen Sinn des Urtextes (wo Jehova droht, Fremdsprechende, d. i. Barbaren, über das Reich Juda kommen zu lassen

*) daher (und wegen des ganz allgemeinen *ἐν τ. νόμῳ*) lässt Ewald die Worte aus einer jetzt uns unbekannten Quelle entstammen. Doch ist Jes. 28, 11 f. für eine typische Beziehung auf das Zungenreden charakteristisch genug. Hat aber P. diese St. im Auge gehabt, so muss er sie auch von Fremdsprechenden, nicht, wie Ewald die prophetischen Worte erklärt, von der Sprache des Donners und der furchtbaren Strafe verstanden haben.

u. s. w.) fasst P. typisch auf, so dass er, von der Erscheinung der Gegenwart aus auf jenen prophetischen Ausspruch zurückschend, in demselben die christliche Glossolalie göttlich vorangedeutet erkennt, der Sache nach nämlich in dem charakteristischen *ἐν ἑτερογλώσσοις — ἑτέρων*, und der Bestimmung nach in *καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακ. — ἐν ἑτερογλώσσοις* etc.) „in Leuten anderer Zunge" (als Organe des heimsuchenden Gottes gedacht, welcher in ihren Personen redet, daher *ἐν*, vrgl. 2. Kor. 13, 3. Hebr. 1, 2) „und in Lippen anderer (*ἑτέρων*, s. d. krit. Anm.) werde ich reden zu diesem Volke". Nach dem Grundtexte sind Leute, welche eine fremde (die assyrische vrgl. 33, 19) Sprache reden, und Lippen Fremder (anderer als Israeliten) gemeint, aber die Gleichheit des Verhältnisses, welche sich im Typus und Antitypus darstellt, liegt in der ausserordentlichen Erscheinung des fremdartigen göttlichen Redens, welches sich beim Typus in der fremden Sprache, beim Antitypus in dem vom gewöhnlichen, verständlichen Reden ganz abweichenden Charakter der Glossolalie zu erkennen gab. Vermöge dieser ihrer Unverständlichkeit war auch die Glossenrede für die Zuhörer eine fremdzungige, der Glossenredner kein Gleichsprachiger (*ὁμόγλωσσος*, Xen. Cyrop. 1, 1, 5. Herod. 1, 17. 8, 144. Lucian. Scyth. 3. de salt. 64), sondern ein Fremdsprachiger (*ἑτερόγλωσσοις*, Polyb. 24, 9, 5. Strabo 8. S. 333. Aq. Ps. 113, 1), und seine Lippen eines Fremden Lippen. Was im Grundtexte בְּלַעֲגֵי שָׂפָה אַחֶרֶת ist, hat Paulus wie Aquila freier als die LXX (*διὰ γλώσσης ἑτέρας*) und persönlich mit *ἐν ἑτερογλώσσοις**), das Hebr. בְּלַעֲגֵי שָׂפָה (durch Stammelnde der Lippe, d. i. durch unverständlich, weil fremd Redende)

---

*) Wieseler in d. Stud. u. Krit. 1838. S. 734 f. schliesst aus uns. St., dass Paulus für die Glossengabe eine doppelte Formel kenne, eine kürzere *γλ. λ.* und eine längere *ἑτέρ. γλ. λ.* Gewiss zu viel geschlossen, da der Ap. an keiner anderen Stelle das charakteristische Moment *ἑτέραις* hervortreten lässt. Er brauchte das Citat, um die Bestimmung der Glossolalie für Ungläubige zu beweisen, konnte aber *διὰ φαυλισμὸν χειλέων*, was d. LXX. ohnehin unrichtig haben, nicht brauchen, und änderte daher nach Massgabe des in der Stelle parallelen *διὰ γλ. ἑτέρας*. Es folgt mithin aus uns. St. nur so viel dass die Glossolalie ihrer Beschaffenheit nach durch *ἐν ἑτερογλώσσοις* und *ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλεῖν* anwendungsweise bezeichnet werden konnte, nicht aber, dass *γλ. λαλ.* und *ἑτέρ. γλ. λαλεῖν* zwei gangbare Formeln zur Bezeichnung der Zungenrede waren. Daher ist auch nicht mit Hirzel in d. Stud. u. Krit. 1840. S. 121 f. aus uns. St. auf die Ursprünglichkeit der Bezeichnung *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* zu schliessen.

aber dem ungefähren Sinn nach richtiger als die LXX (welche falsch *διὰ φαυλισμὸν χειλέων* haben, wegen Spottes der Lippen vrgl. Hos. 7, 16) durch *ἐν χείλ. ἑτέρ.* jedoch unpersönlich gegeben, und beide Stücke in umgekehrter Ordnung. Dass übrigens P. bei *γλῶσσα* in *ἑτερογλώσσοις* „Zunge" gedacht hat, wie auch im Grundtexte לָשׁוֹן gesagt ist, erhellt ebenso aus dem parallelen *χείλεσιν*, wie die Verbindung mit *χείλεσιν* den nur metonymischen Gebrauch und seine Unverwendbarkeit zur direkten Deutung der Glossolalie sichert (vrgl. auch das gegen Wieseler bemerkte); Zunge und Lippen sind aber die Werkzeuge des *λαλεῖν*; als solches ist die Zunge *ἄγγελος λόγων*, Eur. Suppl. 205. — *τῷ λαῷ τούτῳ*, dem historischen Sinne nach auf das ungehorsame israelitische Volk gehend, welches aber Typus der den christlichen Glauben Verweigernden ist, stellt daher im Sinne des Ap. die letzteren dar. — *καὶ οὐδ' οὕτως*) „und nicht einmal so", mit einer solchen Massregel behandelt, werden sie auf mich hören (mir gehorchen, Sir. 3, 6. 39, 3 und bei Classikern). Diese zweite Hälfte der Stelle ist für die Beweisführung die Hauptsache. S. V. 22.

V. 22. Der volle Parallelismus der beiden Versglieder, den Meyer früher verkannte, indem er die nothwendig sich darbietende Ergänzung von *σημεῖον* im zweiten leugnete, ist für die Erklärung entscheidend. Mit *ὥστε* „sonach, itaque" wird als Folgerung angefügt, dass die Glossenrede und die Prophetie *σημεῖα* in entgegengesetzter Richtung seien. Dieselbe knüpft an *οὐδ' οὕτως εἰσακ. μ.*: die Erscheinung des Zungenredens ist zu einem (göttlichen) Zeichen bestimmt nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, d. i. um diejenigen, an welche die Glossolalie ergeht, als Ungläubige zu erkennen zu geben. Eben dadurch ist die verkehrte Beurtheilung dieses Charisma (V. 23) zu erklären, darin liegt ferner seine Unfruchtbarkeit für die Erbauung der Gemeinde begründet. Die Einschärfung dieser Nutzlosigkeit gewinnt grösseren Nachdruck durch die Gegenüberstellung der Prophetie und Glossenrede als Gaben, die für sich betrachtet beide als Beglaubigung für das Wirken göttlicher Kräfte dienen (*σημεῖον*). Die Einführung dieser Kategorie ist wohl dadurch veranlasst, dass die Glossenredner ihre Leistung mit einseitigem Nachdruck und ohne Einschränkung als bevorzugendes Beglaubigungszeichen betrachteten. In Widerspruch mit dieser Erklärung steht die seit Chrys. gewöhnliche: das Zungenreden heisse ein Zeichen für die Ungläubigen, weil es sie ergreifen und erschüttern solle,

dass sie in sich gehen und gläubig werden. Eben so wenig passt es, dass Chrys., Theophyl. u. M., auch Hofm. diese hergebrachte Erklärung nur halb vollziehen und bei dem Eindruck des Erstaunlichen und Befremdlichen stehen bleiben, wodurch die *γλῶσσαι* den Ungläubigen ein *σημεῖον* sein sollen, was überdies dem Begriffe des göttlichen *σημεῖον* gegenüber nur als Mittelzweck erscheinen könnte. Das *οὐδ' οὕτως εἰσακούσ. μου* ist im Auge zu behalten, um den Begriff des *σημεῖον* etc. genau zu bestimmen. Irrig ferner Billr., Edwards nach Aelteren: *σημεῖον* sei ein Strafzeichen, oder ein Zeichen des göttlichen Gerichts, vrgl. auch Hilgenf. S. 21. Rossteuscher S. 77. Das liegt ja gar nicht in V. 21, wo vielmehr die Glossolalie als eine besondere, aber erfolglos bleibende ausserordentliche Massregel, welche den Ungehorsam der Betreffenden vollends recht aufdecken wird, erscheint, aber nicht als Zeichen des Zorns. Und hätte Paulus irae signum gedacht, so hätte er das irae ausdrücken, ja recht hervorheben müssen *). Unrichtig auch Storr, Flatt, Baur u. Dav. Schulz (Geistesg. S. 78. 176): das Ueberhandnehmen der Glossolalie in der Gemeinde sei ein Zeichen ihres Unglaubens. Dies passt deshalb nicht, weil als die *ἄπιστοι* nach V. 21. 23 nicht diejenigen zu denken sind, welche *γλώσσαις* reden, sondern zu welchen *γλ.* geredet wird. — *τοῖς ἀπίστοις*) Dativ der zwecklichen Beziehung, wie auch *τοῖς πιστεύουσιν*. Der Begriff der *ἄπιστοι* aber ist schon vermöge dieses Gegensatzes (u. s. auch V. 23. 24) einfach die Nichtglaubenden, die Ungläubigen, welcher Begriff weder abzuschwächen ist zu dem der unächten Christen oder dergl. (Flatt, Dav. Schulz), noch auch zu verstärken zu dem der hartnäckig Ungläubigen, zum Glauben ganz Unempfänglichen, infideles privative (Neand., Billr., Rück.). Hirzel in d. Stud. u. Krit. 1840. S. 120 f. (im wesentlichen folgen de Wette, Osiand., Maier, u. s. schon Bengel's Andeutungen) versteht unter den *ἀπίστοις* die, welche nicht glauben wollen, und unter *πιστεύουσιν* die, welche glauben wollen **). Vrgl.

---

*) Nach Billroth's Ansicht warnt nämlich Paulus die Korinther, dass sie nicht eine Sache, die im A. T. Strafzeichen genannt wird, leichtsinnig unter sich hegen sollen. Vrgl. Beza u. Corn. a Lap., auch Calov. Nach dieser Ansicht hätte P. die Glossolalie schlechthin missbilligen müssen. Sie wäre ein Gott versuchender Missbrauch eines göttlichen Fluchzeichens gewesen.

**) Auch Hofm. versteht unter *τοῖς ἀπίστοις* „die zum Glauben Ungewillten". Als ob P. diese Vorstellung nicht auszudrücken gewusst hätte! Unter *τοῖς πιστεύουσιν* denkt Hofm. gar zweierlei, nämlich die im Glauben Stehenden und die gläubig Werdenden, und meint, P.

de Wette: „sie werden nicht von solchen vernommen, welche sich dadurch zum Glauben bewegen lassen, sondern von solchen, welche ungläubig bleiben". Dagegen entscheidet der durchgängige Gebrauch von *οἱ πιστεύοντες* und *οἱ ἄπιστοι*, welchem eine derartige erkünstelte Prägnanz fern ist (s. gleich V. 23. 24). — *ἡ δὲ προφητεία* etc.) ein Gegensatz, welcher nicht auch aus jenem Schriftspruche, der ja vom *προφητεύειν* gar nichts hat, gefolgert werden soll, sondern dessen Wahrheit den Lesern vermöge eines argumenti e contrario von selbst einleuchtete. Zu ergänzen aber ist nicht das blosse *ἐστί*, so das der Sinn wäre: nicht zu den Ungläubigen, sondern zu den Gläubigen soll prophetisch geredet werden, sondern *εἰς σημεῖόν ἐστιν*; denn P. hat eben nicht *ἐστίν* geschrieben, lässt also kraft des Gegensatzes das Prädicat der ersten Vershälfte noch fortwirken. Mithin: die Prophetie ist zu einem Zeichen bestimmt nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen, d. i. um diejenigen, an welche die prophetische Rede ergeht, als Gläubige kund zu geben; s. V. 24, wo sich dieser Satz des Ap. dadurch bewährt, dass solche, welche als Ungläubige in die Christenversammlung kommen, durch den überwältigenden Eindruck der prophetischen Reden gewonnen, dem Christentume sich beugen und als Gläubige sich zu erkennen geben. Falsch Erasm., Grot. u. Bleek: *οὐ* heisse non tantum. Die Verneinung ist absolut, wie im vorherigen Gliede. Vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 784. Nach Hirzel (de Wette u. Osiand.) soll auch hier der Sinn sein: die Prophetie sei gegeben nicht für solche, die nicht glauben wollen, sondern für solche, welche glauben wollen.

V. 23. Was wird also euer so allgemein begehrtes Zungenreden auf Idioten oder Ungläubige wirken? Treten solche ein in euere insgesammt versammelte Gemeinde, und bekommen sie da von keinem unter euch etwas anderes als Glossolalie zu hören: so werden sie so weit davon entfernt sein, sich auf euer Zungenreden als Gläubige kund zu geben, dass sie vielmehr euch für besessen erklären werden. — — *οὖν*) folgert aus V. 22, so dass V. 23 der ersten, und V. 24 f. der zweiten Hälfte von V. 22 entspricht. — *πάντες*)

habe deshalb nicht *τοῖς πιστοῖς* geschrieben. Als ob dem Ap. *οἱ πιστεύοντες* nicht der ganz gewöhnliche Ausdruck für die Gläubigen wäre (1, 21. Rom. 1, 16. 3, 22. 10, 4. Gal. 3, 22. Eph. 1, 19 al.), die es sind, nicht aber für solche oder mit für solche, welche erst im Werden sind. Die *πιστεύοντες* sind von den *πιστοῖς* (2. Kor. 6, 15. Kol. 1, 2) gar nicht verschieden.

Nicht dass alle Versammelten tumultuarisch durcheinander reden (Corn. a Lap. u. M., vrgl. auch Maier), setzt Paulus, sondern dass alle nach einander Zungenreden, aber nur solche, keine andersartigen Vorträge halten. Denn das Zusammen- und Durcheinanderreden aller könnte auch bei der Prophetie keinen Eindruck machen (V. 24). — ἰδιῶται) ist nicht anders als V. 16 zu fassen: nicht bloss solche, welche nicht mit Glossolalie oder deren Verständniss begabt sind (Meyer), sondern überhaupt diejenigen, welche mit den eigentümlichen Erscheinungen des christlichen Lebens nicht vertraut waren, aber dadurch von den ἄπιστοι sich unterschieden, dass sie sich zur Gemeinde hielten. Diese konnten die Glossolalie nur nach den Analogien ihrer Erfahrung beurtheilen. Dass aber Glieder irgend einer auswärtigen Gemeinde gemeint seien, welche in die Vollversammlung der korinthischen Christen traten, ergiebt der Context nicht (gegen Meyer). Vrgl. de Wette, auch Hirzel (der nur willkürlich die ἰδιῶται für Juden hält), Ulrich in d. Stud. u. Krit. 1843. S. 420, Hofm. (der zu weit geht, wenn er die ἄπιστοι als Feinde des Christentums ausgiebt), v. Hengel, Gave d. talen S. 94. Wie misslich überhaupt die Deutung auf Christen, auch auf Katechumenen (Godet), ist, erhellt aus V. 24. Auch dem nicht prophetisch begabten Christen, mochte er aus Korinth oder anderswoher stammen, konnte die Bedeutung und die Kraft der Prophetie nicht so neu sein, wie dem V. 24 in's Auge gefassten ἰδιώτης. Alle Erklärungen, welche von dem Sinne des Wortes V. 16 weichen, sind eben deshalb zu verwerfen, wie nicht nur die der meisten Alten, Billr. u. Ch. Fr. Fritzsche's: „solche, welche fremde Sprachen nicht verstehen", sondern auch die von Theodoret, Dav. Schulz, Flatt, Olsh. (auch Rück., aber schwankend): „Anfänger im Christentume"; vrgl. Pelag., Thomas, Estius: „nuper credentes, neophyti"; Melanth.: „rudis qui primum coepit catechismi doctrinam audire", vrgl. Neand. Rück. schlägt vor: Paulus setze den Fall, dass irgendwo plötzlich und zum ersten Male das Glossenreden ausbräche, und nun Christen, die davon nichts wüssten und, noch nicht gegenwärtig, von dem Paroxysmus nicht befallen wären, und Nichtchristen einträten. Aber von dem „plötzlich und zum ersten Male", welches die Hauptsache dabei wäre, ist nichts gesagt. Zur Sache s. Grot.: „Solebant enim pagani (auch Juden) adire Christianorum ecclesias ad videnda quae ibi agebantur". Ihre Zulassung (gewiss aber nicht bei den Agapen) war um so unbedenklicher, da sie ein Mittel zur Bekehrung werden konnte. — ὅτι μαίνεσθε) nach seiner

technischen Bedeutung: „dass ihr besessen seid“. Vrgl. Plato, Phaedr. S. 244 A. Tim. S. 71. Plut. de def. orac. S. 432. Arist. S. 392. Weiteres b. Heinrici S. 390. Der mit dem christlichen Charakter der Erscheinung nicht Vertraute „sieht in den Glossenrednern nichts anderes, als in den Verzückten der ethnischen Culte, deren höchster Aufschwung das Erleiden des Enthusiasmus war“. Meyer erklärt allgemein: „dass ihr (Christen in Korinth) unklug, und nicht bei Sinnen seid“; weil ihr nämlich sämmtlich und ohne Ausnahme ein so unverständliches, für die Zuhörer sinnloses Gerede führet. Sonderbar Olsh.: es sei das Urtheil ausgedrückt: „wir sehen wohl, dass ihr von einem Gott erfüllt seid, aber es ist kein Prophet da, wir verstehen nicht, was der Gott uns sagt!“ Grundlose Ausdeuterei des klaren Wortsinnes. Verwandt ist das von den Ungläubigen gefällte Urtheil der Trunkenheit Act. 2, 13. — Beachte noch: 1) Hier ist ἰδιῶται vorangestellt und ἄπιστοι nach, weil die ἰδιῶται mit der Erscheinung der Glossolalie bekannt waren, ohne das Wesen und den Inhalt würdigen zu können; daher treten sie hier in den Vordergrund und können das Urtheil ὅτι μαίνεσθε am ersten fällen; wogegen V. 24 ἄπιστος voransteht, weil von der Bekehrung geredet wird, und daher „praecipue agitur de infideli; idiota obiter additur ob rationem ejus non plane disparem“, Bengel *). 2) Der Plural. εἰςέλθωσι etc. bot sich V. 23, da P. das Urtheil in Form einer Aeusserung (ἐροῦσιν) anzuführen vor hat, welche er am natürlichsten als gegenseitige Mittheilung denkt, eben so angemessen dar wie V. 24 der Singul. εἰςέλθῃ etc., wo der Apostel die bekehrende Wirkung V. 24. 25 in ihrem Verlaufe speciell schildern will, was der Natur der Sache nach am entsprechendsten in individualisirender Darstellung geschieht.

V. 24. 25. Wie ganz anders hingegen wird die Wirkung allgemeinen prophetischen Redens auf solche Leute sein! Ergriffen und gedemüthigt vor Gott werden sie sich als Gläubige kund geben. — ἐὰν δὲ πάντες προφ.) ist zu vervollständigen nach V. 23: ἐὰν δὲ συνέλθῃ ἡ ἐκκλ. ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ κ. πάντες προφ. — ἐλέγχεται ὑπὸ πάντ.) so übt die charakteristische Kraft der Prophetie (V. 22), durch welche

*) ἢ ἄπιστοι V. 23 ist bei B weggelassen, weil es unpassend scheinen konnte. Buttm. in d. Stud. u. Krit. 1860. S. 370 glaubt, es sei aus V. 24 hereingekommen. Aber dann würde man ἄπιστοι vorangestellt haben (so nur Ambrosiast.).

ihr alle euch unter einander erbaut, einen dermassen überwältigenden Einfluss auf das Gemüth des ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, dass er von „allen überführt", d. i. zum Bewusstsein seiner Sündenschuld gebracht wird. Vrgl. Joh. 16, 9. Alle bringen diesen Eindruck auf ihn hervor, weil jeder prophetisch redet und der Grundcharakter der prophetischen Rede, das Eindringen in die Tiefen des menschlichen Herzens zu heilsamer Mahnung (vrgl. V. 3), bei allen gleich ist. — Nach dem ersten Totaleindrucke der ἔλεγξις erfährt er die bewusste sittliche Kritik und Enthüllung seines innersten Lebens. Treffende Klimax. — ἀνακρίνεται) denn in der Beurtheilung des menschlichen Herzens, welche die Propheten vortragen, hört er sein eigenes Herz und seine eigene sittliche Verfassung beurtheilen. — τὰ κρυπτὰ τῆς καρδ. etc.) d. i. die bislang von keinem andern erkannten Triebfedern, Neigungen, Anschläge u. s. w. seines ganzen inneren Lebensbetriebs werden zu Tage gelegt, indem nämlich die Propheten das verborgene Dichten und Trachten des menschlichen Gemüths mit apokalyptisch erleuchtetem Tiefblick so wahr und treffend darstellen, dass der Zuhörer die Geheimnisse seines eigenen Herzens vor allen Anwesenden aufgedeckt sieht. — καὶ οὕτω) Ergebniss: „und solchergestalt", nämlich überführt, beurtheilt und offenbar gemacht, wie eben gesagt war. — ἀπαγγέλλων) verkündend, d. i. laut erklärend, aber nicht erst zu Hause (Beza). — ὄντως) wirklich, Gegentheil des bloss Vorgeblichen oder Scheinbaren. Vrgl. Mark. 11, 32. Gal. 3, 21 al. — ἐν ὑμῖν) in animis vestris, in denen er diese Erleuchtung und geistige Macht bewirkt. „Argumentum pro veritate religionis ex operationibus divinis efficacissimum", Beng. Durch dies Sein Gottes in den Individuen (vermöge des Geistes) wohnt er in der Gemeinde, die dadurch sein Tempel ist (3, 16. 2. Kor. 6, 16. Eph. 2, 20 f.).

V. 26 ff. Der theoretische Theil über die Charismen ist geschlossen (V. 1—25). Nun wird als Folge desselben der regulative Theil angefügt über die zweckmässige Anwendung der Charismen, und zwar 1) der Charismen überhaupt (V. 26); dann insonders 2) der Glossolalie (V. 27. 28) und 3) der Prophetie (V. 29—33). Hierauf folgt als Anhang 4) die Vorschrift über die Betheiligung der Frauen (V. 34—36), 5) die Geltendmachung apostolischer Auctorität für die ganze Belehrung (V. 37. 38) und 6) eine summarische Wiederholung der Hauptpunkte (V. 39. 40)*). — Zur Sache vrgl. Weiz-

*) Zur Textkritik: V. 32. πνεύματα) DEFG u. einige Minusk. Vers. u. Väter haben πνεῦμα. Aber πνεύματα, da der heil. Geist die

säcker, die Versammlungen der ersten Christengemeinden. Jahrb. f. D. Th. 1876. S. 490 f. Apostol. Zeitalter S. 584 f. Jacoby, die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes. Ebenda 1873. S. 450 f.

V. 25. *Τί οὖν ἐστιν;*) wie V. 15. — Der Nachsatz beginnt schon bei ἕκαστος. *πάντα* bis *γινέσθω* aber ist ein Satz für sich. So oft ihr zusammenkommt, hat jeder (mit charismatischer Redetüchtigkeit Begabte unter euch) einen

---

Propheten treibt, schien paradox. — V. 34. *ὑμῶν*, welches Reiche vertheidigt, ist von Lachm., Rück., Tisch. VIII, Weste.-Hort getilgt. Allerdings ist es gut bezeugt in griech.-lat. Mss. u. Syr., wogegen für den Wegfall ℵAB Vulg. Copt. Arm. Aeth. Orig. Marcion, Pelag. zeugen. Es lag nahe, durch den Zusatz von *ὑμῶν* die Vorschrift bestimmter zu fassen (gegen Meyer). — *ἐπιτέτραπται*) *ἐπιτρέπεται* hat weit überwiegende Zeugen. Empfohlen von Griesb., mit Recht aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Weste.-Hort. Der Sinn des Perf. (permissum est) lag den Abschreibern theils schon an sich näher, theils wegen der gangbaren Beziehung auf's Gesetz. — *ὑποτάσσεσθαι*) Lachm., Rück., Tisch. VIII, Weste.-Hort: *ὑποτασσέσθωσαν*, nach ℵABDF Minusk. Copt. Baschm. Marcion. Damasc.; wahrscheinlich Interpretament zur Beseitigung des Zeugma. *ὑποτάσσεσθαι* ist durch DFG Vulg. Pesch. Ambr. gestützt. — V. 35. *γυναικί*) l. rec., Scholz: *γυναιξί*, gegen ℵ*AB Minusk. u. m. Vers. u. Vätern. Der Plur. ward nach dem Vorherigen mechanisch eingebracht. Holsten und Baljon halten V. 33 b—36 für Glosse. Vrgl. auch Hilgenfeld Einl. S. 764. — V. 34. 35 haben DEFG It. Ambr. nach V. 40, ℵAB Vulg. Pesch. nach V. 33. Die verschiedene Tradition entstand wohl dadurch, dass P. diese Vorschriften nachträglich an den Rand geschrieben hat. — V. 37. *εἰσὶν ἐντολαί*) Viele Varianten. Am besten beglaubigt (durch ℵ**AB Copt. Aeth. Aug.) ist *ἐστὶν ἐντολή*. So Lachm., Weste.-Hort. Aber D*E*FG Codd. d. It. Or. Hil. Ambrosiast. haben bloss *ἐστίν*, und dies ist das Ursprüngliche (so Tisch.), wozu *ἐντολή* theils vorher, theils nachher ergänzend hinzukam. Vrgl. noch, wie scharf P. 7, 25 zwischen der *ἐπιταγὴ κυρίου* und seiner vom Geiste bestimmten *γνώμη* unterscheidet (Rückert, Holsten). Die Recepta *εἰσὶν ἐντολαί* (von Reiche vertheidigt) ist nach dem Plural-Ausdrucke *ἃ γράφω* glossirt. — V. 38. *ἀγνοείτω*) *ἀγνοεῖται* haben ℵ*A*D*FG Copt. Vulg. (ignorabitur) Clar. Germ. Or. Ambrstr. So Lachm., Rück., Tisch. VIII, Weste.-Hort (im Texte), vertheidigt auch von Rinck. Andere Vers. u. Väter: ignorabitur. Meyer führt für die l. rec. (ℵcA²BD Pesch.) an, dass bei der Scriptio continua leicht von *αγνοειτΩΩστε* ein *Ω* ausfallen und dann das defecte *ἀγνοειτ* um so leichter irrig durch *ἀγνοεῖται* vervollständigt werden konnte, je bekannter es war, dass Paulus eine frappante Wechselbeziehung zwischen Activ. u. Passiv. desselben Zeitworts liebe (8, 2. 3. 13, 12). Aber wenn zuzugestehen ist, dass in Anbetracht der vielfachen Correcturen innere Gründe entscheidend sind und dass s o l c h e frappanten Wechselbeziehungen keineswegs häufig bei P. sich finden, so ist *ἀγνοεῖται* vorzuziehen. Denn der Imperativ giebt einen Sinn, welcher der apostolischen Strenge und Auctorität nicht entspricht.

Psalm in Bereitschaft, d. h. er fühlt sich befähigt und gedrungen, ein solches vom Geiste getragenes Lied ertönen zu lassen. Nicht das glossolalische *ψάλλειν* aber ist gemeint, weil nachher *γλῶσσαν ἔχει* noch besonders genannt wird, sondern das verständliche Lobsingen, welches mit dem *νοῦς* geschieht (vrgl. V. 15). Vrgl. überh. Heinrici u. z. Eph. 5, 19. Grot. vergleicht die improvisatorischen Hymnen des Simeon, der Debora u. s. w. — *ἔχει*) ist weder fragend (Grot.), noch „er mag haben" (Dav. Schultz), noch ist mit Locke: „ut moram ferre non possit", hinzuzudenken, sondern es sagt einfach die Sachlage aus: in promptu habet. Die Wiederholung des *ἔχει* beurtheilt Bengel richtig: „eleganter exprimit divisam donorum copiam". An eine Vorbereitung ist dabei nicht zu denken. Vrgl. Holsten. — *διδαχήν*) einen Lehrvortrag. S. z. 12, 10. 28. — *γλῶσσαν*) eine Glosse. Wie seltsam bleibt Meyer's Deutung: „eine Zunge", d. i. eine Geisteszunge, welche laut werden will. Die Sache sei so gedacht und bezeichnet, dass im Sinne der Glossolalie nicht jeder eine Zunge zum Gebrauche habe. Somit muss das Unterscheidende ganz und gar eingelegt werden. — *ἀποκάλυψιν*) eine Offenbarung, welche er durch einen prophetischen Vortrag aussagen will, vrgl. V. 29 f. — *ἑρμηνείαν*) eine Auslegung, welche er von einer gehaltenen Glossenrede geben will. — *ψαλμόν* bis *ἑρμ. ἔχει* sind die Einzeltheilungen des *ἕκαστος* wie 1, 12. Dann folgt das allgemeine Regulativ für alle diese Charismen: „Alles müsse zur christlichen Vervollkommnung (der Gemeinde) geschehen!" Beachte, wie nach u. St. das öffentliche Lehren nicht an ein bestimmtes Amt gebunden war. S. auch Ritschl altkath. K. S. 350.

V. 27. Nach diesem allgemeinen Regulativ nun besondere Vorschriften über Glossolalie und Prophetie: „Sei es, dass einer Glosse reden will"; vrgl. *γλῶσσαν ἔχει* V. 26. Dem *εἴτε* (sive, Vulg.) entspricht kein anderes *εἴτε*, sondern durch den Nachsatz und V. 28 ist die zuerst gedachte und angefangene Anlage der Rede gestört, so dass sie ganz verlassen und V. 29, statt mit einem neuen *εἴτε*, gar nicht in hypothetischer Form fortgefahren wird. S. Maetzn. ad Antiph. S. 194. Vrgl. Klotz ad Devar. S. 538. Nach Hofm. (welcher *εἴ τε* getrennt schreibt) ist *τέ* anschliessend, nämlich an *πάντα π. οἰκ. γ.* So wäre *εἴ τε* „ingleichen wenn" (Hartung Partik. I. S. 106 f.), was aber nur dann logisch passen würde, wenn *γλῶσσα* nicht schon V. 26 mit vorkäme. — *κατὰ δύο* etc.) sc. *λαλείτωσαν* (vrgl. 1. Petr. 4, 11), und

dies ist declarativ zu nehmen (wie 11, 16): „so wisse er: es sollen je zwei oder höchstens je drei reden"; in jeder Versammlung sollen nicht mehr als zwei oder höchstens drei Zungenredner auftreten. Ueber die Ergänzung von *λαλείτ.* s. Kühner II. S. 1071. Fritzsche ad Rom. III. S. 65. — *τὸ πλεῖστον*) adverbial. S. Matthiae S. 1000. — *καὶ ἀνὰ μέρος*) und zwar der Reihe nach, einer nach dem andern, nicht mehrere zugleich oder in Wechselrede (Edwards — dann müsste *ἐν μέρει* stehen). S. Valck. ad Phoen. 481. Schweigh. Lex. Polyb. S. 380. Gewiss — und dadurch erscheint dieser Zusatz veranlasst — war in Korinth oft der Fall vorgekommen, dass die Zungenredner ihren Drang so wenig beherrschten, dass ein Zungenreden mehrerer entstand. — *καὶ εἷς διερμ.*) „und einer (nicht mehrere) trage die Auslegung vor", von dem nämlich, was jene zwei oder drei Zungenredner hinter einander geredet haben. Richtig Grot.: „unus aliquis, qui id donum habet", und aus V. 5. 13 ergiebt sich (gegen Ewald), dass auch der Zungenredner selbst der Ausleger sein konnte. Nicht mehrere Ausleger will Paulus reden lassen, weil das unnöthig gewesen wäre und die Zeit für die nützlicheren prophetischen und anderen Vorträge nur gekürzt haben würde. Holsten erklärt: nur „eine Zungensprache" soll von dem „Zungensprecher" selbst gedolmetscht werden, die anderen sollen ungedolmetscht bleiben. Aber dann käme P. mit dem Grundsatze: „alles zur Erbauung der Gemeinde" in Widerspruch. Vrgl. V. 5. 17. 28.

V. 28. „Falls aber kein Dolmetscher da ist, schweige er in der Versammlung". Dies begreift die doppelte Möglichkeit, dass der Zungenredner sich selbst nicht auslegen könne und auch kein anderer, der das Donum interpretandi besitzt, gegenwärtig sei. Zu *εἶναι* gleich *παρεῖναι* vrgl. z. Mark. 8, 1. Luk. 2, 36. Als die blosse Copula nimmt *ᾖ* Dav. Schulz: „weiss er sich aber nicht verständlich zu machen". Allein die Auslegung konnte ja auch von einem andern gegeben werden, welcher das Charisma der *ἑρμηνεία γλωσσῶν* hatte 12, 10. 30. — *σιγ. ἐν ἐκκλ.*) P. setzt dabei voraus — und bei der damaligen genauen Vereinigung der Christen wie begreiflich! — dass sich die Glieder der Gemeinde wechselseitig nach ihrer besonderen Begabtheit kennen. Dass diese Deutung nicht für den Singular die Plurale *σιγάτωσαν, λαλείτωσαν* fordere (Holsten), erhellt aus V. 27a. — *ἑαυτῷ δὲ λαλ. κ. τ. θ.*) Gegensatz gegen das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* geschehende Reden, und daher charakteristische Bezeichnung der durch Glossengebet gehaltenen

Privatandacht, wo sein Glossenreden ihm selbst und Gott gilt (V. 2), nicht auch anderen als Zuhörern. Vrgl. Epikt, Diss. 4, 8, 17 u. d. ähnlichen Stellen b. Wetst. Andere: still im Gedanken (Theophyl. vrgl. Chrys., auch Ch. F. Fritzsche), so dass es bei einem innerlichen Vorgang zwischen ihm und seinem Gotte bleibt (Hofm.), was aber dem wesentlichen Merkmal des λαλεῖν, des Lautwerdens, welches zur Sache gehörte, nicht entspricht *). Beachte übrigens, wie man auch auf dieser höchsten Stufe begeisterten Rededrangs seines Willens Herr sein konnte. Vrgl. V. 32.

V. 29. Δέ) führt zum Regulativ für die Propheten über. — Das ἀνὰ μέρος (V. 27) wird V. 30 in besonderer Weise hervorgehoben; ein τὸ πλεῖστον aber setzt Paulus hier nicht zu, wodurch er die Prophetie weniger scharf beschränkt und stillschweigend auch eine Mehrzahl von Rednern zugesteht, wenn etwa die Verhältnisse eine Ausnahme von der Regel mit sich bringen sollten. Jedoch ist aus δύο ἢ τρεῖς nicht mit Hofm. „lieber drei als zwei“ herauszulesen. — καὶ οἱ ἄλλοι διακρ.) „und die anderen (Propheten, welche nicht zum Reden kommen) sollen beurtheilen“, ob nämlich das Geredete auch wirklich vom Geiste herrührt, oder was nicht. Es ist daher das Charisma der Geisterbeurtheilung mit der Prophetie verbunden gedacht, so dass, wer selbst prophetisch reden konnte, auch auf die διάκρισις sich verstand (vrgl. V. 32); denn οἱ ἄλλοι (vrgl. ἄλλῳ V. 30) kann hier nicht mit Melancht., Hofm., Holsten allgemein, ohne Beschränkung auf die Propheten-Kategorie, genommen werden. Der Artikel ist zurückweisend, so dass er durch προφῆται bestimmt wird. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass auch solche, die nicht selbst Propheten waren, doch mit der διάκρισις begabt sein konnten (12, 10), obwohl eben nicht alle. Vrgl. auch Godet, der auf Rom. 12, 6 als Massstab des διακρίνειν hinweist. Die Didache C. 11 verbietet ein πειράζειν oder διακρίνειν eines Propheten, der im Geiste redet. Sie giebt an Stelle davon einen praktischen Massstab der Beurtheilung (s. z. V. 37).

V. 30. Aber nie sollen zwei Propheten zusammen reden. Die Ordnung soll vielmehr die sein, dass, wenn einem andern Propheten (ἄλλῳ), während er zuhörend dasitzt, eine Offenbarung zu Theil geworden sein wird, der erste schweigen

*) Ueberdies verstand sich's von selbst, dass man, wo Schweigen geboten war, zum stillen innerlichen Verkehr mit Gott nicht erst verwiesen zu werden brauchte.

(nicht bloss bald aufhören, Neand., Maier, Hofm.) und dem zweiten das Wort lassen soll. Paulus gebietet also nicht, dass der zweite warten soll, bis der erste fertig ist, zu welchem Sinne Grot., Storr u. Flatt die Worte verdrehen (vrgl. V. 28. 34); er legt vielmehr dem frischen unverzögerten Ausbruche der prophetischen Begeisterung mehr Werth bei, als dem weiteren Fortreden nach dem ersten Ausbruch. Holsten lehnt diese Motivirung ab und sieht in der Vorschrift eine Cautele gegen die griechische Schwatzhaftigkeit und Eitelkeit. — *καθημ.*) denn stehend redeten die Propheten. Luk. 4, 17. S. Grot. z. St. Justin Apol. I. 98 (Edwards).

V. 31 f. Begründung dieser Vorschrift durch Darlegung der Möglichkeit ihrer Befolgung. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an die Spitze gestellte *δύνασθε* (nicht *πάντες*, wie Rück. will), worin der Nerv des Beweises liegt. Nächst dem hat *πάντες* den Nachdruck. Sinn: „denn mit meinem *ὁ πρῶτος σιγ.* verordne ich nichts, was euch unmöglich ist; in eurer Macht steht es vielmehr, dass ihr einer nach dem andern alle zum prophetischen Vortrag kommen könnet" u. s. w. — *καθ' ἕνα*) „immer einer auf einmal", singulatim. Act. 21, 19; s. Ast Lex. Plat. I. S. 639 f. Bernhardy S. 240. Das angeredete Subject von *δύνασθε* sind die Propheten in der Gemeinde, nicht die Gemeindeglieder überh. (Hofm.), da die Prophetie ein specielles *χάρισμα* *) war, welches nicht allen eignete (s. 12, 29. Act. 13, 1. Eph. 4, 11). Die Begeisterung der Propheten zwingt sie nicht, ohne Abbrechung fortzureden und einem andern das Wort gar nicht oder nicht allein zu lassen, sondern es steht in ihrer Gewalt, aufzuhören, wenn ein anderer anhebt, so dass nach und nach alle an's Reden kommen können, natürlich nicht in derselben Versammlung (V. 29), sondern in der Aufeinanderfolge der Zusammenkünfte. — Dieses aber, dass *καθ' ἕνα πάντες προφητεύουσι*, hat den Zweck (*ἵνα*), dass alle Gemeindeglieder (worin auch andere Propheten mit eingeschlossen sind) lernen u. s. w., dass keiner ohne Belehrung und Aufmunterung bleibe. Denn nach Inhalt und Form sehr verschiedene Weisen der prophetischen Begeisterung werden sich dann aussprechen,

*) Es ist nicht richtig zu sagen: „vielmehr wird Prophet, wer eine Offenbarung empfängt" (Hofm.); denn die prophetische Begabtheit ist habituell, dem einen eignend, dem andern nicht. Wer sie hat, empfängt Offenbarungen, sie zur Erbauung anderer mitzutheilen; er ist das göttlich bereitete Gefäss zu diesem Empfangen und Mittheilen.

wodurch auch den verschiedensten Bedürfnissen Genüge geschehen wird. — *μανθάνωσι*) was Gott den prophetisch Redenden enthüllt hat. — *παρακλ.*) ermuntert, erweckt werden. Vrgl. *παράκλησιν* V. 3. P. bezeichnet hier die Wirkung der Prophetie nach der theoretischen (*μανθ.*) und praktischen (*παρακαλ.*) Seite.

V. 32. Der zweite Theil der Begründung (*γάρ* V. 31). „Und Prophetengeister sind Propheten gehorsam". Der Indicat. stellt das normale Verhältniss dar, wie es ist, nicht wie es sein soll (Olsh. u. M.). — *πνεύματα προφ.*) können nicht Wirkungen des göttlichen Geistes in den Propheten sein (Chrys., Erasm., Estius u. M., auch Flatt, vrgl. de Wette), auch sind nicht erschaffene engelische Geister im Dienste des heiligen Geistes (Hahn Theol. d. N. T. I. S. 307), oder mehrere heilige Geister gemeint (Hilgenf.), auch nicht die eigenen, aber vom heil. Geiste erfüllten Geister der Propheten, nämlich in dem Sinne, dass das *πνεῦμα* für sich als Organ des natürlichen Menschen genommen wird (Meyer), sondern die Geister, welche die Propheten empfangen haben (Rück.), so dass das eine göttliche *πνεῦμα* in den einzelnen Wesen und Kraft gewonnen hat. Vrgl. zur Vorstellung V. 12. 12, 10 u. Num. 11, 25 LXX. Prophetisch Begeisterte sind als solche auf eine höhere geistige Potenz erhoben und haben Prophetengeister. (Vrgl. auch Apoc. 22, 6 und dazu Düsterd.). Aber ihr freier Wille ist dadurch nicht aufgehoben und das prophetische Reden ist nichts Unwillkürliches geworden, wie ein bacchischer Enthusiasmus; nein, Prophetengeister stehen im Prophetengehorsam: wer Prophet ist, hat die Willensherrschaft über seinen Geist, wodurch die Möglichkeit des *ὁ πρῶτος σιγάτω* V. 30 *) gegeben ist; *ἐπὶ τοῖς προφήταις ἐστὶ τὸ σιγᾶν ἢ λαλεῖν*, Theophyl. Vrgl. Hofm., Godet. Aber andere (Theophyl. führt beide Erklärungen neben einander auf) beziehen *προφήταις* auf andere Propheten: *τὸ ἔν σοι χάρισμα — — ὑποτάσσεται τῷ χαρίσματι τοῦ ἑτέρου τοῦ κινηθέντος εἰς τὸ προφητεύειν*, Theophyl. So Theodoret, Calvin, Estius, Bleek, Rück. u. Ritschl altkath. K. S. 473. Allein wenn Paulus das Verstummen eines Propheten als durch den Willen eines anderen, also objectiv bedingt gedacht hätte, was in dem Ausdrucke an und für sich liegen könnte, so

*) Vrgl. Luther in der Glosse: „Sie sollen und mögen wohl weichen, sintemal die Gaben des Geistes in ihrer Macht stehen, sie nicht zu brauchen wider die Einigkeit, dass sie nicht sagen dürfen, der Geist treibe und zwinge sie."

wäre ja seine Ermahnung ὁ πρῶτος σιγάτω ganz überflüssig gewesen. Er muss es vielmehr als subjectiv, durch den eigenen Willen der redenden Subjecte bedingt, gedacht haben, und hierzu passt nur unsere Fassung, welche sich auch schon bei Orig., Hieron. u. Oecum. findet. — Die Artikellosigkeit aller drei Worte beruht darauf, dass das Verhältniss nicht in concreto, sondern generisch gedacht ist. — Beachte noch die stricte, bemessene Ausdrucksweise πνεύματα προφητῶν προφήταις, welche nicht bloss auf rednerische Emphase, sondern auf Bestimmtheit und Klarheit des Sinnes berechnet ist, Prophetengeister von den Subjecten scheidend, die sie haben. Weniger markirend wäre αὐτοῖς gewesen.

V. 33. Religiöse Begründung von V. 32. „Denn wie könnte es Gott anders eingerichtet haben, da von ihm nicht Verwirrung (wie in dem Falle, wenn jeder Prophet unwillkürlich fortreden müsste), sondern Friede gewirkt wird!“ Vrgl. Rom. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. 1. Thess. 5, 23. Der Gegensatz ist richtig, da die ἀκαταστασία ein eifersüchtiges und unnachgiebiges Wesen mit sich bringen würde.

V. 34. Anhang zum regulativen Abschnitt über die Geistesgaben (V. 26—33): wider unziemliches öffentliches Reden der Frauen. Dies müssen sich Korintherinnen nach ihrer freieren, zur Emancipation geneigten Art (vrgl. 11, 2 f.) herausgenommen haben. Dass Paulus gerade hier darauf zu sprechen kommt, weist darauf, dass durch den Luxus, der mit der Glossenrede getrieben wurde, die Frauen sich angetrieben fühlten, aus den ihnen gebührenden (11, 3) Schranken herauszutreten. S. Heinrici z. d. St. — ὡς ἐν πάσ. τ. ἐκκλ. τ. ἁγ.) wird von den Vätern und den meisten Aelteren, Rück., Osiand., Neand., Maier, Godet zum Vorhergehenden gezogen (vrgl. 4, 17. 7, 17. 11, 16). Aber da das vorherige οὐ γὰρ — εἰρήνης ganz allgemein ist und daher für ὡς keinen speciellen Beziehungspunkt enthält (weshalb man dieses ὡς auch verschieden zurückbezogen u. in Cod. u. Vers. sogar διδάσκω zugesetzt hat), das Folgende hingegen dadurch, dass es ein Befehl für die Korinther ist, diesen Beziehungspunkt darbietet, da ferner V. 36 offenbar auf das mit ἐν π. τ. ἐκκλ. τ. ἁγ. gegebene Argument zurückblickt: so ist mit Cajetan und den meisten Neueren die Verbindung mit dem Folgenden vorzuziehen: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen“. Vrgl. Holsten. Mit Lachm. das Komma vor τ. ἁγίων zu setzen, legt einen sinnwidrigen Nachdruck

auf *τῶν ἁγ.* — Zur Sache selbst (1. Tim. 2, 11) vrgl. die Parallelen aus Griechen, Römern und Rabbinen bei Grot. u. Wetst z. St. Vitringa Synag. S. 724. Schoettg. Hor. S. 658. — *οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται*) „denn es wird (fortdauernd) nicht gestattet". *ἐπιτρέπεσθαι* mandari zu fassen (Reiche), wäre an sich sprachrichtig, aber wider den Gebrauch im ganzen N. T. (vrgl. 16, 7. 1. Tim. 2, 12). — *ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι*) nämlich „liegt ihnen ob", nach gangbarer griechischer Redekürze. Vrgl. 11, 3 f. 1. Tim. 4, 3. S. Kühner II. S. 1071. Dissen ad Dem. de cor. S. 222 f. Das *ὑποτάσσεσθαι* schliesst nach P. das Reden in den Versammlungen aus, insofern ihm letzteres als Thun unfügsamer Selbständigkeit erscheint. — *ὁ νόμος*) Gen. 3, 16. Vielleicht ist der Zusatz eine Glosse wie *νόμῳ* 7, 39, da eine Anführung der Gesetzesworte der Weise des P. besser entsprechen würde, als der allgemeine Hinweis. Unter Annahme der Unechtheit der Stelle denkt Holsten an die 11, 8 f. aus dem *νόμος* gegebene Beweisführung.

V. 35. Daher sollen die Weiber nicht Fragen zu ihrer Belehrung in den Versammlungen vorlegen. — *ἐν οἴκῳ*) hat den Nachdruck. Zu Hause, nicht in der Versammlung, sollen sie sich die gewünschte Belehrung erfragen, und zwar bei denen, an welche sie als Weiber gewiesen sind, bei ihren eigenen Männern.

V. 36. Das *ἤ* knüpft an das unmittelbar vorher Vorgeschriebene an, nicht an die bisherigen Weisungen überhaupt (de Wette, Osiand. u. M.). „Hässlich ist es für ein Weib, öffentlich zu reden, es wäre denn etwa, dass ihr die erste oder einzige Christengemeinde wäret, in welchen Fällen dann freilich nicht die von allen übrigen Christengemeinden anerkannte, sondern euere Sitte jene Hässlichkeit als Irrtum darstellen und das Reden der Weiber zum Exempel für andere Gemeinden als geziemend autorisiren würde!" *μὴ τοίνυν τοῖς οἰκείοις ἀρκεῖσθε, ἀλλὰ ταῖς τῶν ἐκκλησιῶν νομοθεσίαις ἀκολουθεῖτε*, Theodoret, aber das Spitzige des Ausdrucks dem korinthischen Hochmuthe gegenüber fühlt sich von selbst. — *αἰσχρόν*) *ἐπειδὴ καλλωπίζεσθαι ἐντεῦθεν ἐνόμιζον ἐκ τοῦ φθέγγεσθαι δημοσίᾳ, πάλιν εἰς τὸ ἐναντίον περιάγει τὸν λόγον*, Chrys. Vrgl. 11, 5 f. P. ist entschieden gegen alle Ueberhebung und Anmassung der Frauen in religiösen Dingen, und sie hat in der Kirche viel Uebel angerichtet.

V. 37. Nun fügt er nach der Digression von den Frauen dem bereits vorher beendigten Abschnitte von den Charis-

men, auf welchen er noch einmal zurückblickt, die Auctorität Christi hinzu. Er ist dazu um so mehr gedrängt, als seine Entscheidungen der Eitelkeit und Ueberhebung der korinthischen Geistesmänner sehr empfindlich sein mussten (Holsten). — *δοκεῖ*) „Wenn sich jemand ein Prophet oder Geistbegabter zu sein bedünken lässt“ (3, 18. 8, 2. 10, 12), so beweise er sich auch als solcher dadurch, dass er erkennt u. s. w. Das Nichterkennen würde ihn als Nichtpropheten oder Nichtbegeisterten darstellen. — *πνευματικός*) nicht ganz generell: „dotibus Sp. St. instructus“ (Meyer), sondern wie Billr., Dav. Schulz, auch Baur u. Wieseler wollen, gleich *γλ. λαλῶν* (vrgl. z. 12, 1. 14, 1). Der Ap. wählt die in der Gemeinde übliche Bezeichnung. Anderenfalls wäre nicht ersichtlich, aus welchem Grunde er den Propheten besonders nennte. Daher hat man auch keinen Grund, mit Hofm. anzunehmen, P. gebrauche den Ausdruck in dem unbestimmteren Sinne eines noch über den Propheten Hinausgehenden, weil er ihn so in dem korinthischen Briefe gefunden habe. — *ἃ γράφω ὑμ.*) bezieht sich auf den ganzen Abschnitt von den *πνευματικοῖς*. Mit Billr. u. Olsh. es auf das Gebot des Schweigens der Frauen zu beziehen, passt nicht zu der Einleitung *εἴ τις — πνευματικός* und bringt das Missverhältniss mit sich, dass nur dieses Zwischenstück so feierlich bestätigt wäre und die weit wichtigere Hauptabhandlung gar nicht. — *κυρίου ἐστίν*) „vom Herrn herrührt“. In seinem geistigen Verkehr mit Christo war sich Paulus bewusst, was er hier über die Geistesgaben und deren rechten Gebrauch seit Cap. 12 schreibe, sei nicht das Ergebniss seines eigenen Nachdenkens und Wollens, sondern des Einwirkens Christi auf ihn, er schreibe es als Interpres Christi. Grundlos ist es daher, *κυρίου* auf Gott (Grot., Billr., Olsh.) zu beziehen, da ja Christus keine Vorschriften über die Charismen gegeben habe. Paulus drückt hier das Siegel der apostolischen Auctorität auf, und auf diesem Siegel muss Christus stehen. Analog erkennt die Didache (11, 8) als entscheidendes Kennzeichen der Integrität des Propheten, dass er habe **τρόπους κυρίου.**

V. 38. *Ἀγνοεῖ*) nämlich *ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι* etc. Das Gegentheil ist *ἐπιγιγνώσκειν* V. 37. Das Nichterkennenwollen oder das Verhalten des Misskennens (Hofmann) liegt nicht im Worte, ist aber vorausgesetzt. — *ἀγνοεῖται*) „er wird von Gott nicht erkannt“, d. h. verworfen, wie er durch sein Misskennen thatsächlich verwirft. So auch Edwards. Liest man *ἀγνοείτω* (Meyer, Holsten, Godet), so ist der Imp. per-

missiv zu nehmen und bezeichnet das Verzichten auf alles Bemühen, einen solchen sich bedünken Lassenden zu belehren. Vrgl. Estius: „sibi suaeque ignorantiae relinquendos esse censeo“. Aber solcher Verzicht entspricht nicht der unerschöpflichen Liebe des Ap. Es handelt sich hier ja nicht um ein Abweichen von der guten Sitte der christlichen Gemeinden (11, 16), sondern um eine verhängnissvolle Verstockung wider die Auctorität des Herrn. Zur Sache vrgl. 16, 21 f.

V. 39. 40. Zusammenfassung (*ὥστε*, „itaque. Summa“, Beng.) der Hauptpunkte der ganzen Abhandlung, und zwar 1) ihres theoretischen (V. 39) und 2) ihres regulativen Theils (V. 40). — Treffend hat Paulus das Werthverhältniss der Glossolalie zur Prophetie durch *ζηλοῦτε* (vrgl. V. 12. 12, 31) und *μὴ κωλύετε* bezeichnet, ohne dass jedoch hieraus auf ein feindliches Verhalten von Seiten der Pauliner gegen die Zungenredner (Baur, Räbiger, vrgl. schon Storr) mit Grund zu schliessen ist. — *εὐσχημόνως*) wohlanständig (Rom. 13, 13. 1. Thess. 4, 12), das kirchliche Decorum bezeichnend. — *κατὰ τάξιν*) ordnungsmässig (s. Wetst.), so dass es zu rechter Zeit und in rechtem Masse und rechter Grenze geschieht. Vrgl. Clem. ad Cor. I, 40, auch was Joseph. Bell. Jud. 2, 8, 5 von den Essenern sagt: *οὔτε κραυγή ποτε τὸν οἶκον, οὔτε θόρυβος μολύνει, τὰς δὲ λαλίας ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις.*

Cap. XV.

Inhalt*): Abhandlung über die Todtenauferstehung, veranlasst durch die Leugner derselben in Korinth (V. 12). Dass diese Leugner vorher Sadducäer gewesen und ihre sadducäischen Ansichten im Christentume wieder geltend ge-

*) S. über das ganze Cap.: W. A. van Hengel Commentar. perpet. in 1. Kor. 15 cum epistola ad Winerum, Sylvae ducis 1851. Krauss theolog. Commentar z. 1. Kor. 15, Frauenfeld 1864. Klöpper zur paulin. Lehre des Ap. Paulus v. d. Auferstehung. Jahrb. f. D. Theol. 1877. S. 271 f. J. Holl, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1. Kor. 15, 13—53. Theol. Quartalschrift 1883. S. 234—270. Unter den älteren Erklärern dieses Cap. sind zu nennen Luther (ed. Walch Bd. VIII, S. 1146 f.), der Socinianer Joh. Crell und Dan. Gerdes (Groningen u. Bremen 1759).

macht hätten (Flatt nach Aelteren, vrgl. schon Calvin u. Lightf. Chron. S. 110), ist nicht anzunehmen, theils weil überhaupt Sadducäismus und Christentum ihrer Natur nach zu sehr Gegensätze sind, um sich mit einander zu vermengen, theils weil Paulus seine Bestreitung nicht auf die Auferstehung Christi hätte gründen können (Act. 4, 2). Nicht wahrscheinlicher ist, dass die Gegner Epikureer gewesen, denn aus V. 32—34 ergiebt sich, dass die epikureische Richtung, welche sie etwa genommen hatten, nicht der Grund, sondern die Folge ihrer Auferstehungsleugnung war, wie denn überhaupt der Epikureismus ein so widerchristliches Element ist, dass, falls er die Quelle der Leugnung gewesen wäre, P. gewiss auch auf die Grundsätze desselben, insofern sie dem Auferstehungsglauben entgegen gewesen, eingegangen sein würde. Gleichwohl ist es gewiss, dass die Leugner keine Judenchristen waren; denn denen stand der Messiasglaube mit dem Auferstehungsglauben im nothwendigsten Zusammenhange; vrgl. Act. 23, 6. Vielmehr müssen es Heidenchristen gewesen sein (Baur, de Wette, v. Heng., Ewald, Holsten u. V.), welchen die Auferstehung unmöglich erschien, daher (V. 35. 36) sie dieselbe leugneten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es Leute von philosophischer Bildung waren (Beza, Grot., Estius al., auch Ziegler theolog. Abh. II. S. 35 f., Neand., Olsh., Osiand.; Rück. entscheidet sich nicht), weil sie ihren Satz, *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, nicht ohne Aufsehen geltend gemacht haben müssen, was gerade in Korinth von solchen, denen ein philosophischer Bildungsgrad und dialektische Uebung fremd war, schwerlich denkbar ist, und weil die antimaterialistische Erklärung der Sache, welche Paulus zur Bestreitung der gegnerischen Zweifel giebt (V. 35 f.), eine spiritualistische Bestreitung von Seiten der Leugner wahrscheinlich macht, d. h. eine Bestreitung mit dem philosophischen Grunde, die Wiederherstellung der Materie des Leibes sei unmöglich. Dass der Ap. gleichwohl nicht gegen die Weltweisheit überhaupt kämpft (Zweifel de Wette's), befremdet um so weniger, als er es mit einem besonderen Gegenstand zu thun, eine derartige allgemeine Polemik aber auch bereits früher Cap. 2. 3 gegeben hat. Die geringe Anzahl philosophisch Gebildeter aber (1, 26) erlaubt keinen weiteren Schluss, als dass auch die fraglichen Zweifler nicht zahlreich gewesen seien (*τινές*, V. 12). Auch in Athen (Act. 17, 32) war Todtenauferstehung der Stein des Anstosses für philosophische Bildung, und wie oft ist sie dies auch nachher und bis heute gewesen! — Wirft man die Frage auf: ob und zu welcher der vier Parteien in Korinth

diese Leugner gehört haben? so schwankt die Antwort, der Gesammtanschauung vom Parteitreiben entsprechend. Nach Meyer waren es nicht Petriner, also judaistisch Gesinnte; Christiner (wofür sie Neand. u. Olsh. halten, auch Jäger und Goldhorn) auch nicht; denn Christus hat so oft und bestimmt die Leibesauferstehung gelehrt, dass ihre Leugnung mit dem ἐγὼ Χριστοῦ εἰμι der handgreiflichste Widerspruch gewesen wäre. Auch Pauliner sind sie nicht gewesen, weil die Auferstehungslehre ein höchst wesentliches Stück des paulinischen Evangel. war. Danach bliebe nur die apollonische Partei übrig (so auch Räbiger und Maier), von welcher manche gewiss erst nach des Apostels Wirksamkeit in Korinth Bekehrte oder von auswärts Hinzugekommene das, was er in Korinth von der Todtenauferstehung gelehrt hatte, nicht mit ihrem philosophischen Standpunkte vereinbar finden mochten, und daher — vielleicht durch Parteispannung noch mehr gereizt — geradezu in Abrede stellten, dass eine Todtenauferstehung sei. Gewiss ist diese Ansicht unter den wahrscheinlichen die wahrscheinlichste, zumal wenn mit Meyer betont wird, man dürfe sich die Sache nicht so vorstellen, dass die Apollonier als Partei die Auferstehung geleugnet, und dass also diese Leugnung zu ihren Parteisätzen gehört habe (s. Krauss S. 12), sondern so, dass die „etlichen" (V. 12) überwiegend aus der Zahl derer waren, welche sich dem Apollos und der nach ihm benannten Richtung angeschlossen hatten. Davon, dass die Leugnung Parteisache gewesen, findet sich nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes keine Spur, sondern es würde auch mit der nothwendigen Voraussetzung streiten, dass das apollonische Christentum als solches mit dem paulinischen nicht in einem so wesentlichen sachlichen Lehrwiderspruch gestanden haben kann. — Aus dieser Ausführung Meyers erhellt zur Genüge, wie problematisch die Verbindung dieser Auferstehungsleugner mit einer bestimmten Partei bleibt. Vrgl. auch Godet. Will man solche, die sich nach Apollos nannten, damit belasten, so ist festzuhalten, 1) dass dieselbe nicht zu einer Theorie, wie sie sich 2. Tim. 2, 17 f. bei Hymenaeus und Philetus findet, die das Dogma allegorisch fassten und behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen, ausgebildet war (so nach Chrys., Grot., Usteri Lehrbegr. S. 362, Billr., Olsh., Godet; — aber dann wäre die Hauptaufgabe gewesen, zu beweisen, dass die Auferstehung nichts Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges sei); 2) dass die Auferstehung, also die specifisch christliche Form der Unsterblichkeitshoffnung, in Zweifel gezogen war, nicht aber die Fortexistenz über den

Tod hinaus überhaupt geleugnet wurde*). Endlich muss offen gehalten werden, dass die Weise, in der Paulus die Heilsthatsachen auf Vorgänge des inneren Lebens zu übertragen liebt (Rom. 6, 1 f. 2. Kor. 5, 15), Anlass werden konnte, wider die Auferstehung des Leibes sich auf ihn selbst zu berufen (Heinrici S. 465). Eben deshalb betont er den realen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Gläubigen (V. 21. 22. 45 f.) in einer jeden spiritualistischen Irrtum ausschliessenden Weise (gegen Räbiger). — Der Ton der ganzen Verhandlung bleibt von aller Erregung frei; der Ap. lässt sich die wohlwollende, ruhige, eindringende, ganz sachlich gehaltene Erledigung der Bedenken angelegen sein.

V. 1—11**). Grundlage für die folgende Beweisführung. Letztere verbreitet sich über die Auferstehung selbst bis V. 34, und dann über das Wie derselben V. 35—54, wonach Triumph und Ermunterung V. 55—58 abschliesst. — Die Gewissheit der Auferstehung Jesu war auch von den Gegnern, welche sonst das ganze historische Fundament des

---

*) Dass sie auch das Fortleben des Geistes nach dem Tode geleugnet haben, was Calvin ausdrücklich in Zweifel lässt, kann nicht mit Flatt u. M. aus Stellen wie V. 19. 29. 30—32. 58 behauptet werden. Vielmehr zeigen diese Stellen nur, dass Paulus auf das Fortleben der Seelen im Hades, an sich betrachtet und unbeendigt durch die Auferstehung, keinen Werth legte. Es war ihm eine vita non vitalis (vrgl. Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 502), und die wahre ewige ζωή war ihm durch die nahe Parusie und Auferstehung bedingt.

**) Zur Textkritik: V. 5. Für εἶτα (ἔπειτα AℵB) τοῖς δώδεκα (ℵABDcKLP Syr. sch. Orig.) haben D*FG It. Syr. p. καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἕνδεκα. Aus diesem Schwanken der LA., der V. 7 folgenden Erwähnung der ἀπόστολοι πάντες und der Thatsache, dass P. sonst nie die „Zwölf" nennt, schliesst Holsten, dass die Worte wahrscheinlich Glosse sind. Aber auch abgesehen von der relativ schwächeren Bezeugung der einen LA. bliebe es seltsam, wenn P. für die Beglaubigung der Auferstehung Jesu sich allein auf das Zeugniss des Petrus bei seiner Missionsthätigkeit in Korinth berufen hätte. Denn die V. 6 f. angeführten Daten fallen nicht mehr unter das παρέδωκα V. 3, sondern sind jetzt neu hinzugefügt. So erklärt sich auch die wiederholte Erwähnung der ἀπόστολοι πάντες. Vrgl. zu V. 7. — V. 10. ἡ σὺν ἐμοί) Bloss σὺν ἐμοί haben mit Recht Lachm., Tisch. VIII, Westc.-Hort nach ℵ*BD*FG Vulg. It. Orig. Ambrosiast. Aug. Der Artikel ward entweder mechanisch nach ἡ εἰς ἐμέ eingefügt, oder absichtlich, um einen recht vollständigen Gegensatz von οὐκ ἐγώ zu haben, wozu dogmatisches Interesse veranlasste, welches auch die schwach beglaubigte Lesart ἡ ἐν ἐμοί erzeugte. Auch vor εἰς ἐμέ fehlt ἡ bei D*FG Vulg. It. u. Lat. Vätern. Aber hier war die Einfügung nicht vom Contexte veranlasst und der Artikel entbehrlich, daher er übergangen ward.

Christentums verlassen und als Abgefallene vom Ap. hätten behandelt werden müssen, nicht bezweifelt (vrgl. Ziegler theol. Abh. II. S. 93. Knapp Scr. var. arg. S. 316. Räbiger S. 219 f.); denn nur dadurch war sie fähig, ihm zum sichern Ausgangspunkte seines Verfahrens zu dienen, um die Leugner ihrer Inconsequenz zu überführen. Darum stellt er auch die Auferstehung Jesu in ihrer Gewissheit nicht polemisch, sondern rein thetisch dar.

V. 1. 2. *Δέ*) zu einem neuen Gegenstande überführend. Aber von einer Anfrage der Korinther, auf welche P. die Antwort gebe, ist keine Spur. — *γνωρίζω*) nicht, wie man gewöhnlich will, gleich *ὑπομιμνήσκω* (Oecum.), auch nicht, wie Rück. abschwächt: „ich mache euch aufmerksam", sondern: „ich thue euch kund" (12, 3. 2. Kor, 8, 1. Gal. 1, 11. Eph. 1, 9. Kol. 4, 7 al.). Das ist freilich der Sache nach ein Erinnern an etwas Bekanntes, aber der Ausdruck ist nachdrücklicher, anregender, für einen Theil der Leser beschämend und der fundamentalen Wichtigkeit des jetzt zur Sprache zu Bringenden entsprechend. — *τὸ εὐαγγ.*) ist nicht bloss die Kunde von Jesu Tod und Auferstehung (Heydenr., Rück. u. M.), sondern die christliche Heilskunde überhaupt, weil keine beschränkende Bestimmung da ist, und wie noch insonders aus *ἐν πρώτοις* V. 3 erhellt. — *ὃ καὶ παρελ.* etc.) „welches ihr auch angenommen habt". Die drei *καί* bezeichnen immer steigernd das Hinzutretende *) zum vorherigen Moment: *παρελ.* den geschichtlichen Act der Annahme, *ἑστήκ.* die gegenwärtige Treue, *σώζ.* die gewisse selige Zukunft. — Zu *παρελ.* vrgl. Joh. 1, 11. Phil. 4, 9 und zu *ἑστήκ.* „stehet, fest seid", 10, 12. Rom. 5, 2. 2. Kor. 1, 24. Eph. 6, 13. 1. Petr. 5, 12. Joh. 8, 44. — *σώζεσθε*) vergegenwärtigt die künftige, ganz gewisse messianische Heilsrettung. Vrgl. z. 1, 18. — *τίνι λόγῳ — κατέχετε*) fasst Meyer, Holsten, Godet als Bedingung zu *σώζεσθε*: durch welches (vermittelst des Glaubens an seinen Inhalt) ihr auch das Heil erlangt, wenn ihr festhaltet, mit welchem Worte ich es euch verkündigt habe. In der Absicht zu beschämen setze P. diese Bedingung dem *σώζεσθε* hinzu; denn den Lesern drohte Gefahr, durch die Auferstehungsleugner dem specifischen Inhalte seiner Predigt untreu zu werden. Aber wird auch zugestan-

*) Richtig Calov: „Sequuntur haec se invicem: evangelii annuntiatio, annuntiati per fidem susceptio, suscepti in fide perseveranti conservatio, perque illud fide susceptum et conservatum aeterna salvatio."

den, dass τίνι λόγῳ εὐηγγ. ὑμ. des Nachdrucks wegen vorangestellt werden kann (6, 4. 11, 14. 14, 7. 9. Bar. 3, 13. Vrgl. Plat. Pol. 1. S. 347 D: πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο. Parm. S. 136 A; s. noch Stallb. z. Plat. Phaedr. S. 328 A. Buttm. S. 334), so ist doch eine derartig gesperrte Wortstellung in forlaufender Periode und für die nähere Bestimmung eines Nebengliedes dieser Periode ohne Beispiel. Dazu kommt, dass σώζεσθε ebensowenig einer besonderen Einschränkung bedarf, wie σωζόμενος oder ἅγιος, oder, wenn dies nicht anerkannt wird, das durch καί gleichgesetzte παρελάβετε und ἑστήκατε ebenso näher bestimmt sein müssten. Wie überflüssig und missverständlich bliebe es aber, wenn P., der doch den Korinthern uneingeschränkt den Besitz des Evangeliums, über das er ihnen eine nähere Aufklärung in bestimmter Richtung zu geben beabsichtigt, zuerkannt hat, nachträglich dieses Zugeständniss wieder halb zurücknähme. Ebenso stösst es auf Unzuträglichkeiten, wenn τίνι λόγῳ — κατέχετε als Erklärung über die Bedingung, unter der P. ihnen das Evangelium kund thue, genommen wird: „wenn ihr festhaltet, τίνι λόγῳ ich euch das Evgl. verkündigt habe". Denn thäte er es ihnen nur unter dieser Bedingung kund, so ist sein Unternehmen überflüssig. Es bedarf keiner Wiedereinschärfung, wenn sie das Evgl. so verstehen, wie P. es ihnen verkündigte. Daher wird nur übrigbleiben τίνι λόγ. als Näherbestimmung zu τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγ. ὑμ. zu fassen, nach der gewöhnlichen Attraction οἶδά σε τίς εἶ (Winer § 66, 4. 5. S. 581). Es handelt sich „um Wiederherstellung der richtigen Schätzung" des von P. verkündigten Evgl., dessen Heilswerth den Kor. unverändert feststand: „ich thue euch kund das Evgl., nämlich in welcher Weise ich es verkündigte". Daran schliesst sich selbständig: εἰ κατ. — πιστ., wodurch P. sein Vertrauen, dass sie ihn recht verstehen werden, positiv und negativ ausspricht. εἰ κατέχ. ist dann jedoch nicht mit v. Heng. in den Sinn umzusetzen: si curae vobis cordique est quod nunc dico, sondern setzt die als eingetreten geschätzte Bedingung für diese Mittheilung: „wenn ihr nämlich (wie ihr es thut, es) festhaltet", die noch grösseren Nachdruck gewinnt durch offenen Ausspruch des für unmöglich erachteten Gegentheils (s. Billr., de Wette). Daher steht auch εἰ κατεχ. mit ἐν ᾧ κ. ἑστήκ. nicht in Widerspruch (gegen Meyer). So im wesentlichen schon Severianus und Theod. Mopsv., von Neueren Beng., Heydenr., Billr., v. Hengel, Ewald. Es liegt nahe, das ἐκτὸς — ἐπιστ. als nachträglichen Zusatz anzusehen. — τίνι λόγῳ) nicht wie Act. 10, 29: „mit welchem Grunde" (Wetst., Kypke

u. M. nach Theodor. Mopsv. u. Pelag.), was Osiand. vom Schriftgrunde fasst; denn *παρέδωκα γὰρ ὑμ.* etc. V. 3 giebt ja keinen Grund, sondern den Inhalt der Predigt; auch nicht: „durch welches Wort, d. h. was vortragend" (Meyer), was nichtssagend wäre, sondern „in welcher Weise", womit P. sein ganzes Verfahren ihnen vergegenwärtigen will. Der Sinn von *τίνι λόγ.* bestimmt sich stets durch den Zusammenhang (v. Heng.). Wegen *τίνι* statt Relat. s. Buttm. S. 216. Nach Hofm. soll *τίνι λόγῳ* fragend, und zwar in dem Sinne „mit welcher Voraussetzung", *εἰ κατέχετε* aber und *εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστ.* Antwort darauf sein. Hiergegen ist theils, dass die Frage ganz unvermittelt einträte, theils dass, da *εἰ μ. εἰκ. ἐπιστ.* eine zweite Bedingung wäre, P. dieselbe durch *καί* (also entweder *καὶ εἰ* oder bloss *καί*, aber nicht bloss *εἰ* setzend) angeschlossen haben würde, auch ist *λόγος* in dem Sinne „Bedingung oder Voraussetzung" nur dem Herodot eigen, welcher aber sub conditione stets durch *ἐπὶ τῷ λόγῳ* ausdrückt; s. Schweigh. Lex. Herod. II. S. 79 f. — *εἰ κατέχετε*) Darin liegt nicht bloss das Nichtvergessenhaben; es ist das gläubige Festhalten, welches die empfangene Lehre nicht fahren lässt. Vrgl. 11, 2. Luc. 8, 15. — *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῆ ἐπιστ.*) „es wäre denn, dass ihr umsonst gläubig geworden wäret". *εἰκῆ* nicht „ohne allen Erfolg" (Meyer), sondern „ohne Grund", ohne dass ihr zu einer gesicherten Ueberzeugung gekommen seid (Rom. 13, 4. Matth. 5, 22). — Nur in diesem, dem christlichen Bewusstsein undenkbaren Falle (treffend Beza: „argumentatur ab absurdo") gälte das *εἰ κατέχετε* nicht von euch. Ueber *ἐκτὸς εἰ μή*, „ausser wenn", s. z. 14, 5; zu *ἐπιστ.* vrgl. 3, 5. Rom. 13, 11.

V. 3 f. Nähererklärung des *τίνι λόγῳ εὐηγγ. ὑμ.* durch Aufführung derjenigen Hauptstücke seiner Verkündigung, welche für die weitere Abhandlung, die P. jetzt vorhat, von entscheidender Wichtigkeit sind. Die Deutung Hofm. als Grundangabe jenes vermeintlichen Bedings und Vorbehalts V. 2 fällt mit seiner unrichtigen Auslegung von *τίνι λόγῳ* etc. — *ἐν πρώτοις*) Neutr.: „in primis, vornehmlich", d. i. als Lehrpunkte ersten Ranges. Vrgl. Plat. Pol. S. 522 C: *ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν.* Mit Chrys. *) es von der Zeit zu fassen (*ἐξ ἀρχῆς*), vrgl. Sir. 4, 17. Prov.

*) welchem v. Hengel beitritt: „Recenset partem eorum, a quibus proponendis Corinthios docere incepit". So wesentlich auch Hofmann. Nach Chrys. führt P. die Zeit als Zeugen an, *καὶ ὅτι ἐσχάτης ἦν αἰσχύνης, τοσοῦτον χρόνον πεισθέντας νῦν μετατίθεσθαι.*

20, 21, widerräth der Zusammenhang, nach welchem es vielmehr auf die fundamentale Bedeutsamkeit der folgenden Lehrstücke ankommt. Dies auch gegen Rückert's maskuline Fassung: „euch unter den ersten" (vrgl. 1. Makk. 6, 6. Sir. 45, 20. Thuc. 7, 19, 4. Lucian. Paras. 49. Fritzsche Quaest. Luc. S. 220), welche noch dazu geschichtlich unwahr ist, wenn man nicht mit Rück. willkürlich: „in Achaia" hinzudenkt. — ὃ καὶ παρέλαβον) Darin liegt der Sinn: „was mir ebenfalls mitgetheilt worden", also nichts Neues oder Selbsterfundenes. Von wem Paulus den Inhalt von V. 3—5 überkommen habe, sagt er nicht; aber wegen der Correlation, in welcher παρέλαβον zu παρέδωκα steht (vrgl. auch ὃ καὶ παρελάβετε V. 1), so wie auch wegen der auf die einfachen Geschichtsangaben V. 5 f. sich mit erstreckenden Beziehung, ist nicht zu denken: von Christo, durch Offenbarung (gewöhnliche Ansicht seit Chrys.), sondern: durch geschichtliche Ueberlieferung, wie diese in der Kirche lebendig war (vrgl. v. Heng., Ewald, Hofm.). Zwar hat er das, was das innere Verhältniss des ἀπέθανεν etc. ausmacht und das innere Wesen des Evangel. anbetrifft, aus Offenbarung (Gal. 1, 12); aber hier hat ihm überwiegend das Geschichtliche vorgeschwebt. Zu παραλαμβ. s. 11, 23. — ὑπὲρ τῶν ἁμαρτ. ἡμ.) „um unserer Sünden willen", d. i. um sie zu sühnen. Rom. 3, 23—26. Gal. 3, 13 f. al. Die Verbindung der Präpos. mit dem Abstractum beweist, dass Paulus, wenn er anderwärts ὑπὲρ ὑμῶν sagt (vrgl. auch Eph. 5, 25: ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας), die Präpos. nicht im Sinne von loco gefasst hat, auch 2. Kor. 5, 21. Gal. 3, 13 nicht. Die Idee der Satisfactio vicaria liegt in der Sache, nicht in der Präposition. S. z. Rom. 5, 6. Gal. 1, 4. Eph. 5, 2. Uebrigens findet sich ausser unserer Stelle der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμ. bei P. nirgends (auch nicht Gal. 1, 4), wohl aber im Hebräerbr. (5, 1. 9, 7. 10, 12). Ueber den Unterschied von περί aber gilt: „id unum interest, quod περί usu frequentissimo teritur, multo rarior usurpatur ὑπέρ*), quod ipsum discrimen inter Lat. praep. de et super locum obtinet", Buttm. Ind. ad Mid. S. 188. — κατὰ τ. γραφ.) nach den Schriften des A. T. („quae non impleri non potuere", Beng.), insofern diese Typen und Weissagungen auf den Versöhnungstod Christe enthalten. Die Verheissung lehrt die Heilskraft

*) Dies gilt im N. T., wo vom Tode Christi die Rede ist, nur von den Stellen, in welchen die Präposition nicht mit Personen verbunden wird; von Personen ist bei Paulus ὑπέρ durchgängig gesagt. Vrgl. z. 1, 13 Anm.

der geschichtlichen Thatsachen des Sterbens und Auferstehens Christi erkennen. Vrgl. Luc. 24, 25 f. Joh. 20, 9. 2, 22. Act. 17, 3. 26, 22 f. 8, 35. 1. Petr. 1, 11. — Das zweite κ. τ. γρ. bezieht sich nicht mit auf das Begräbniss (Jes. 53, 9), wie nach Theodoret. u. Oecum. die meisten, auch de Wette annehmen, sondern, wie aus der Wiederholung von ὅτι vor ἐγήγ. zu entnehmen ist, nur auf die Auferweckung*). S. Joh. 2, 22. Tod und Auferstehung Christi sind die grossen Thatsachen des Erlösungswerkes, von den Schriften bezeugt; das Begräbniss (vrgl. Rom. 6, 4. Kol. 2, 12. Act. 13, 29) liegt als Folge der einen und Voraussetzung der andern in der Mitte, als geschichtliches Correlat der leiblichen Wirklichkeit der Auferstehung, aber nicht als Factor des Erlösungswerkes, welcher als solcher auf Schriftzeugnisse zu gründen gewesen wäre. — ἐγήγερται) nicht wieder Aorist: das Erwecktsein ist der fortdauernde Zustand, welcher mit dem ἐγερθῆναι eintrat. Vrgl. 2. Tim. 2, 8. Winer § 40, 4. S. 255.

V. 5. „Res tanti momenti neque facilis creditu multis egebat testibus", Grot. Ueber die Bedeutung der Enumeration s. Heinrici S. 477 f. — Κηφᾷ) Vrgl. Luc. 24, 34. — εἶτα τοῖς δώδεκα) Joh. 20, 19 f. Luc. 24, 36 f. Nach des Verräthers Tode waren es zwar nur Elf (daher manche Zeugen ἕνδεκα lesen, vrgl. Act. 1, 26), ja nach Joh. a. a. O. fehlte damals auch Thomas; aber vrgl. die Amtsbezeichnungen Decemviri, Centumviri al., deren eigentliche Zahl auch oft nicht voll war. Den Matthias zuzuzählen (Chrys., Oec., Theophyl., Beng. u. M.), wäre ein entbehrliches Prothysteron des Ausdrucks. Uebrigens ist bei ὤφθη, wie besonders aus V. 8 erhellt, immer nur an einen Erscheinungsact zu denken, daher bei τοῖς δώδεκα nicht eine Zusammenfassung von Joh. 20, 19 f. u. 26 f. (Osiand., v. Hengel u. M.), wozu man sogar noch Joh. 21 zugezogen hat, zu denken ist. Dass P. die Folge der Erscheinungen chronologisch berichte, hätte Wieseler (Synopse d. Evang. S. 420 f.), welcher nur eine Aufzählung der einzelnen Fälle ohne Zeitfolge annimmt, nicht in Abrede stellen sollen. Es liegt so nothwendig in den geschichtlich fortführenden Worten (ἔπειτα ὤφθη) selbst, wie in deren Verhältniss zu ἔσχατον πάντων V. 8. Vrgl. auch V. 23. 24. 46. Deshalb ist es auch fraglich, ob das dreifache ὤφθη in der Absicht gesetzt sei, die erwähnten

*) und zwar am dritten Tage, worauf κατὰ τ. γραφ. mit zu beziehen ist. Vrgl. Matth. 12, 40. Luc. 24, 46.

Erscheinungen Christi auf nur drei verschiedenzeitige zurückzuführen (Holsten).

V. 6. Veränderung des Satzbaues. Nach Meyer (Godet unentschiedener) gehört das Folgende noch zum Inhalte des *παρέδωκα* und *παρέλαβον* bis zu *ἀποστ. πᾶσιν*, bis dahin erstrecke sich der Gesichtspunkt des *ὃ καὶ παρέλαβον*, und erst V. 8 trete an dessen Stelle die eigene Erfahrung. Der Uebergang von der abhängigen zur selbständigen Structur (der ja auch bei Griechen so häufig ist), entspreche der concreten Lebendigkeit der Darstellung. Aber ist es wahrscheinlich, dass P. die folgenden Einzelheiten noch einmal aufgezählt haben würde, wenn er sie als bekannt hätte voraussetzen können? Die Veränderung des Satzbaues weist vielmehr darauf, dass P. diese und die folgenden Erscheinungen in Korinth nicht mit vorgetragen habe, sie vielmehr jetzt den Lesern neu mittheile (v. Heng., Hofmann). — *ἐπάνω*) adverbiell, nicht präpositionell. Mark. 14, 5. Vrgl. *ὑπέρ*: Lobeck ad Phryn. S. 410. Irrig *τινές* b. Chrys.: oben, über ihren Häuptern. — *πεντακοσ.*) Mithin war die Zahl der Gläubigen überhaupt schon weit grösser als Act. 1, 15 versammelt waren. Die Gegenbemerkungen von Baur und Zeller, nach welchen die kleine Zahl 120 durch u. St. als offenbar unrichtig sich darstellen soll, schlagen nicht durch, da die an u. St. berichtete Erscheinung ohne alle Willkür so frühzeitig gesetzt werden kann, dass, als sie statt fand, noch viele Osterfestpilger in Jerusalem anwesend sein mochten, und unter diesen viele auswärtige Bekenner Jesu, besonders Galiläer. Die später versammelten 120 können unter dieser Voraussetzung als der Gemeindestamm Jerusalems selbst angesehen werden. Vrgl. z. Act. 1, 15. Doch kann der Herr den 500 Brüdern auch in Galiläa in einer Versammlung so vieler seiner dortigen Bekenner erschienen sein (Schleierm., Ewald). Näherer Nachweis fehlt. Matth. 28, 16 f. hat (gegen Lightf., Flatt) mit u. St. nichts zu thun, sondern geht nur auf die Eilf. — *ἐφάπαξ*) nicht: „ein für alle Mal“ (Bretschn., vrgl. Rom. 6, 10. Hebr. 7, 27. 9, 12. 10, 10), sondern, wie gewöhnlich gefasst wird: „auf einmal, simul“ (Luc. Dem. enc. 21). Ersteres müsste vom Contexte gegeben sein, welcher aber durch die grosse Zahl letzteres an die Hand giebt. Mit Unrecht besteht auch v. Heng. auf die Bedeutung semel; die Erscheinung sei nur einmal geschehen, V. 5 aber gehe auf mehrere Erscheinungen. Gerade in dem simul (Vulg.) liegt die absonderliche Wichtigkeit dieser Erscheinung, *ἀνύποπτος δὲ τῶν τοσούτων ἡ μαρτυρία*, Theodoret. Dies *ἐφάπαξ* und die Menge der Schauenden

schliesst um so entschiedener den Gedanken an ein visionäres oder ekstatisches Schauen aus, obwohl man alle Erscheinungen des Auferstandenen auf ein solches zurückgeführt hat (s. bes. Holsten zum Ev. des Paul. u. Petr. S. 65 f. 115 f.). Hier hätte man über 500 gleichzeitige und gleichörtliche Visionen einerlei Inhalts und einerlei Gesichts, und zwar als psychologische Acte der eigenen Geister. — οἱ πλείους) die Mehrzahl, 10, 5. Unrichtig Luther: „noch viele". — μένουσιν) superstites sunt. Vrgl. z. Joh. 21, 22. Phil. 1, 25. Ἔχω μάρτυρας ἔτι ζῶντας, Chrys. Uebrigens verräth die bestimmte Aussage οἱ πλείους μένουσιν, wie angelegentlich sich die apostolische Kirche um die noch lebenden Zeugen für die Auferstehung Jesu bekümmerte und sie kannte.

V. 7. Auch diese beiden Erscheinungen sind sonst im N. T. nicht erwähnt. — Ἰακώβῳ) Die Nichthinzufügung jedes unterscheidenden Zusatzes macht es mehr als wahrscheinlich, dass der damalige Jakobus κατ' ἐξοχήν, Jak. der Gerechte *), nicht einer der Zwölf, sondern der allbekannte Bruder des Herrn (s. z. 9, 4) gemeint sei. Der Bericht des Evang. sec. Hebr. b. Hieron. de vir. ill. 2 beweist, dass diese Vision der urchristlichen Ueberlieferung bekannt war. Es ist ein Gegenstück zu Joh. 20, 24 f. (vrgl. auch Grot.). — τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν) Meyer hält dafür, dass ἀπόστολοι, weil den Jakobus mit in sich fassend, hier im weitern Sinne stehen müsse als τοῖς δώδεκα, aber diese mit begreifend. Aber Jakobus ist den τ. ἀποστόλ. π. nicht untergeordnet, sondern beigeordnet (vrgl. auch Gal. 1, 19), und es ist fraglich, ob P. dem Apostelnamen je eine weitere Beziehung als auf sich und die Zwölf giebt (s. z. 4, 9. 9, 1). In den Act. wird allerdings Barnabas Apostel genannt (14, 4. 14). Versteht man aber auch hier nur die Zwölf, so liegt doch kein Grund vor, dieselben mit Hofm. in ihrem Verhältniss zur Kirche bezeichnet zu sehen. Der Wechsel des Ausdrucks erklärt sich unter der Annahme, dass vorher die allgemein übliche Bezeichnung gewählt wurde, jetzt τ. ἀπ. πᾶσι gesagt wird, weil P. eine Erscheinung Christi im Sinne hatte, bei der die Gegenwart aller Apostel markirt werden sollte, während οἱ δώδεκα ebenso zu summarischen Angaben dient, wie decemviri, centumviri, hecatombae (z. V. 5). So-

*) Vrgl. Plitt in d. Zeitschrift f. Luth. Theol. 1864. S. 28 f. Holtzmann, Jak. der Gerechte u. seine Namensbrüder. Z. f. W. Theol. 1880. II. S. 198 f.

dann kommt in Betracht, dass von V. 6 an Nachträge zur früheren Missionsverkündigung gebracht werden, woher auch die von Valck. gebilligte Conj. πάλιν für πᾶσιν überflüssig ist. Godet denkt bei der letzten Erscheinung an Act. 1, 4. 6. Hält man Meyer's Erklärung aufrecht, so ist die stricte Abgränzung der Urapostel durch οἱ δώδεκα, welchen Ausdruck P. an keiner anderen Stelle hat, bemerkenswerth.

V. 8. Berufungsvision des Paulus. Vrgl. 9, 1. — Zum adverbiellen ἔσχατον vrgl. Plat. Gorg. S. 473 C. Soph. O. C. 1547. Mark. 12, 22 (Lachm.). Es schliesst die Reihe leibhaftiger Erscheinungen ab und scheidet damit diese von bloss visionären (Act. 18, 9) oder sonst apokalyptischen Erfahrungen (2. Kor. 12, 2). — πάντων) ist nicht, wie gewöhnlich, von allen überhaupt zu verstehen, denen Christus nach seiner Auferstehung erschien, sondern von allen Aposteln, wie schon aus dem vorherigen τοῖς ἀποστ. πᾶσι am natürlichsten, gewiss aber durch das articulirte τῷ ἐκτρώμ. erhellt, welches laut V. 9 κατ' ἐξοχήν die apostolische Fehlgeburt bezeichnet*). — Das Gefühl des hohen Glückes, der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt zu sein, regt beim Apostel seine tiefe Demuth auf, welche immer von dem schmerzlichen Bewusstsein, einst die Gemeinde verfolgt zu haben, genährt wurde; er spricht daher das starke Gefühl seiner Unwürdigkeit und zugleich die Thatsache seiner auffallenden und ausserordentlichen Berufung zum Apostel (vrgl. dazu Act. 1, 21 f.) aus, indem er sagt, er sei gleichsam (ὡςπερεί, quasi, nur hier im N. T., oft bei Classikern) τὸ ἔκτρωμα, der unzeitige Foetus, die Fehlgeburt unter den Aposteln. Arist. gener. an. 4, 5. LXX. Num. 12, 12. Hiob 3, 16. Cohel. 6, 3. Aq. Ps. 57, 9. S. d. Stellen b. Wetst., Fritzsche Diss. I. S. 60 f., und über die Gräcität des Wortes (für welches die älteren Attiker ἄμβλωμα haben) Lobeck ad Phryn. S. 208. So auch Holsten, Godet. Vrgl. Calvin: Se comparat abortivo — — subitae suae conversionis respectu. Grot., Osiand. Gegen Heydenr. u. Schulthess, welche sprachlich falsch (so aber schon τινές b. Theophyl.) „Spätling, im Alter Nachgeborener" erklären, s. Fritzsche a. a. O. Die

---

*) Die Fehlgeburt in der Reihe der Apostel. Mit Unrecht erstreckt Hofm. πάντων auf die sämmtlichen vorher aufgeführten Fälle. Vrgl. vielmehr V. 9: ἀποστόλων, ἀπόστολος, und dann das zurückweisende τῶν πάντων V. 10 so wie ἐκεῖνοι V. 11. — Das ὡςπερεί scheint Hofm. in dem Sinne ut decet zu fassen; denn er citirt Klausen ad Aesch. Agam. 1140, welcher S. 244 speciell von diesem Sinne des Wortes handelt.

Vorstellung des Spätgeborenen, d. i. spät zum Apostel Gewordenen, liegt in ἔσχατον πάντων, nicht in ἔκτρωμα. Es ist daher nicht ausreichend, mit Meyer, Edwards ausschliesslich einen Ausdruck der Demuth darin zu finden: Paulus sei in dem Masse geringer, unwürdiger als die übrigen Apostel, in welchem das abortirte Kind dem reifgebornen nachstehe. Vrgl. Beng.: „Ut abortus non est dignus humano nomine, sic apostolus negat se dignum apostoli appellatione.“ S. auch Ignat. ad Rom. 9. Dies fordert auch nicht V. 9, welcher übrigens alle anderen, zum Theil sehr wunderlichen Deutungen ausschliesst *), auch die von Hofm.: P. bezeichne sich so denen gegenüber, welche, als ihnen Jesus erschien, Brüder (auch Jakobus?) oder Apostel, also „in das Leben des Glaubens Christi geborene Gotteskinder“ waren; bei ihm sei es noch nicht zu einer Ausgestaltung Christi (Gal. 4, 19) gekommen gewesen, wie es bei den Uebrigen der Fall war. Diese erkünstelte Deutung ist um so unrichtiger, als P., da ihm Christus erschien, noch nicht einmal den ersten Ansatz zu einem christlichen Embryo gemacht hatte, sondern der entschiedenste Widersacher des Herrn und mitten in dessen Verfolgung (Act. 9, 4) begriffen war; ὡςπ. τ. ἐκτρ. besagt nicht, was P. damals, als ihm Christus erschien, war, sondern was er seitdem ist. — κἀμοί) am Ende, mit dem ungesuchten Gepräge der Demuth nach den vorangeschickten Ausdrücken der Selbsterniedrigung. — Beachte noch, dass P. die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen mit den übrigen in eine Reihe setzt, ohne die zwischenliegende Himmelfahrt zu erwähnen. Die letztere gilt ihm daher, zumal er sie nie erwähnt, sicher nicht als der eclatante epochemachende Hergang, als der sie in der Erzählung der Apostelgesch. 40 Tage nach der Auferstehung erscheint. S. z. Luc. 24, 51. Bemerke aber auch, welch' ein Gewicht P. hier und 9, 1 auf die thatsächliche und reale Erscheinung des Herrn legt, womit Gal. 1, 15 wohl zusammenstimmt **).

V. 9. Rechtfertigung des Ausdrucks ὡςπερεὶ τῷ ἐκτρώματι. V. 9 u. 10 ist nicht eine grammatische, wohl aber eine logische Parenthese. — ἐγώ) hat Nachdruck: „ich eben“, kein anderer. Vrgl. zu diesem Bekenntniss Eph. 3, 8.

---

*) Dahin gehört die Deutung von Baron., Estius, Corn. a Lap. u. M., Paulus bezeichne sich als Supernumerarius. Wetst. meint: „Pseudapostoli videntur Paulo staturam exiguam objecisse, 2. Cor. 10, 16“.

**) S. Paret in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. S. 243 f. Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1864. S. 219 f.

1. Tim. 1, 15. — ὃς οὐκ εἰμί etc.) argumentativ: quippe qui etc. Vrgl. Od. β, 41 al. Xen. Mem. 2, 7, 13. Matthiae S. 1067. Anm. 1. — ἱκανός) „hinreichend geeignet" Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. 2. Kor. 3, 5. Es ist als Ausdruck sittlicher Werthe synonym mit ἄξιος. Vrgl. Matth. 3, 11 mit Joh. 1, 27. Edwards. — καλεῖσθαι) „den Apostelnamen zu führen", diesen hohen Ehrennamen.

V. 10. Die andere, auf Gott gerichtete Seite dieser Demuth. „Doch hat die Gnade Gottes mich zu dem gemacht, was ich bin." Vrgl. Gal. 1, 15. χάριτι) hat den Hauptnachdruck, daher dann wieder ἡ χάρις αὐτοῦ. — ὅ εἰμι) Darin liegt der ganze Inbegriff seines jetzigen, von seiner vorchristlichen Verfassung so verschiedenen Seins und Wesens. — ἡ εἰς ἐμέ) vrgl. 1. Petr. 1, 10; „gegen mich". Plat. Pol. 5. S. 729 D. — οὐ κενή) „nicht erfolglos". Vrgl. V. 58. Phil. 2, 16. 1. Thess. 3, 5. — ἐγεν.) ist thatsächlich „geworden", was nachdrucksvoller ist, als „ist gewesen". — ἀλλά) führt den grossen, eben in der Tiefe seiner Demuth den Gegnern seiner apostolischen Stellung gegenüber von P. hochgewürdigten Gegensatz zu οὐ κενὴ ἐγεν. ein, und logisch richtig, da περισσότερον — ἐκοπίασα Erfolg der Gnade ist. — περισσ.) Accus. Neutr. Es ist das Plus des Erfolgs. Zu ἐκοπ., von der apostolischen Arbeit, vrgl. Phil. 2, 16. Gal. 4, 11 al. — αὐτῶν πάντων) „als sie alle", was entweder heissen kann: als jeder von ihnen, oder aber: als sie alle zusammengenommen. Da letzteres dem τοῖς ἀποστ. πᾶσιν V. 7 entspricht, und zu der Absicht, die erfolgreiche Wirksamkeit der göttlichen Gnade herauszustellen, am besten passt, auch, so weit wir die Geschichte kennen, mit dieser stimmt: so ist es (so auch Edwards, Godet) gegen die gewöhnliche erstere Auffassung vorzuziehen. — οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ' etc.) Berichtigung zu dem Subjecte von ἐκοπίασα, „nicht ich jedoch, sondern". Treffend Chrys.: τῇ συνήθει κεχρημένος ταπεινοφροσύνῃ καὶ τοῦτο (dass er mehr gearbeitet u. s. w.) ταχέως παρέδραμε, καὶ τὸ πᾶν ἀνέθηκε τῷ θεῷ. Paulus ist sich bewusst, das Verhältniss der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu seiner eigenen persönlichen Thätigkeit sei so, dass nicht dieser, sondern jener das eben Ausgesagte zukomme *). — ἡ χάρις τ. θεοῦ σὺν ἐμοί) sc. ἐκοπίασε

*) Augustin de grat. et lib. arb. 3 sagt: „Non ego autem, i. e. non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo". Damit aber ist das Verhältniss der Gnade zur Individualität, wie es Paulus durch οὐκ ἐγὼ ἀλλά ausgedrückt hat, ganz vernachlässigt.

περισσ. αὐτ. πάντ. „Nicht ich habe mehr gearbeitet, sondern die Gnade Gottes mit mir hat es gethan", indem sie mich zum Träger ihrer Kraft erwählte. Vrgl. Phil. 2, 13. Mark. 16, 20. Es handelt sich auch beim Wegfall des Artikels nicht um eine relative Aussage, dass sich nämlich P. den selbstthätigen Antheil an der Herbeiführung des Erfolgs nicht absprechen, sondern nur ein Ueberwiegen der göttlichen Gnade über die eigene Thätigkeit aussagen wolle (Meyer). P. giebt vielmehr die starken Wurzeln seiner Kraft an, die er, der an sich Kraftlose, in der Gnade Gottes erkennt. σὺν ἐμοί gehört daher, ob mit oder ohne Artikel, zu χάρις (s. Winer S. 128. § 20, 2). Daher hat auch für den Fall der Weglassung Beza richtig bemerkt: „Paulum ita se ipsum facere gratiae administrum, ut illi omnia tribuat." An ein: „nicht allein, sondern auch" u. dergl. (s. Grot., Flatt u. M.) ist nicht zu denken.

V. 11. Οὖν) nimmt den durch V. 9. 10 unterbrochenen Gang der Rede wieder auf wie 8, 4, doch mit Rücksicht auf V. 9 f. — ἐκεῖνοι) d. i. die übrigen Apostel. V. 7. 8. 9 f. — οὕτω) so wie oben angegeben, dass nämlich Christus auferstanden sei. V. 1. 2. 4 f. u. s. V. 12. — καὶ οὕτως) „und auf diese Weise", in Folge dessen nämlich, dass euch die Auferstehung Jesu verkündigt wurde, seid ihr gläubig geworden (ἐπιστ. wie V. 2). — Beachte sowohl die nachdrückliche Betonung der Einheit des Glaubensgrundes (3, 11), als auch den apologetischen Blick apostolischen Selbstgefühls, welchen er mit εἴτε οὖν ἐγώ, εἴτε ἐκεῖνοι auf diejenigen fallen lässt, welche seine Apostelwürde und die volle Zuverlässigkeit seiner Verkündigung bezweifeln konnten.

V. 12—19*). Consequenzen der Auferstehungsleugnung. Nachdem P. den nothwendigen Zusammenhang zwischen der (nicht bezweifelten) Auferstehung Christi und der Auferstehung der Todten, d. i. der im Glauben an Christus Verstorbenen festgestellt hat, handelt er von den Folgen der Leugnung dieses Zusammenhangs mit besonderer Rücksicht auf die Verkündiger des Evg. (V. 13—15) und auf die Gläubigen (V. 16—18). — Χριστός hat im Vordersatze den

*) Zur Textkritik: V. 14. κενὴ καί) lect. rec. Scholz.: κενὴ δὲ καί, gegen entscheidende Zeugen. — V. 15. εἴπερ — ἐγείρονται) die Worte fehlen in DE Pesch. Iren. Tert. al. Sie konnten in Folge eines Augenfehlers leicht fortfallen. — V. 19. ἐν Χριστῷ) steht vor ἠλπικότες bei ℵABD*EFG Minusk. Vulg. lt. Goth. u. m. Vätern. Daher von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort recipirt, zumal da diese Stellung nicht leichter als die der Recepta und mithin das grosse Uebergewicht der Zeugen um so entscheidender ist.

Hauptnachdruck; daher die Stellung. — *πῶς*) Ausdruck des Befremdens; „wie ist es doch möglich, dass". 14, 7. 16. Rom. 3, 6. 6, 2. 8, 32. 10, 14. Gal. 2, 14. Die logische Richtigkeit des Befremdens beruht darauf, dass die Behauptung, Erstehung Todter gebe es nicht, per consequentiam auch die Auferstehung Christi verneint. V. 13. — *τινές*) quidam, quos nominare nolo. S. Herm. ad Viger. S. 731, auch Schoem. ad Is. S. 250. *ἐν ὑμῖν* ist einfach „in euerer Gemeinde", ohne gegensätzlichen Accent gegen Nichtchristen (Krauss). — *ἀνάστασις νεκρῶν*) dieser Terminus war wohl in der Gemeinde üblich. Dass *νεκρῶν* nicht auf die Todten überhaupt, sondern auf die gläubig Verstorbenen geht, folgt daraus, dass 1) in dieser Abhandlung nur von der Auferstehung der Gläubigen gehandelt wird, 2) dass die Anerkennung des von dem Ap. constatirten Zusammenhangs zwischen der Auferstehung Christi und der Todtenauferstehung das Erleben Christi zur Voraussetzung hat (Rom. 6, 5), 3) dass *νεκροί* auch V. 29 und 52 sicher auf Gläubige sich bezieht. — *οὐκ ἔστιν*) „findet nicht statt, giebt es nicht". Vrgl. Eph. 6, 9. Matth. 22, 23. Act. 23, 8. Vrgl. auch Plat. Phaed. S. 71 E: *εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεσθαι.* Aesch. Eum. 639: *ἅπαξ θανόντος οὔτις ἐστ' ἀνάστασις.*

V. 13. *Εἰ*) Nicht weiterführend (Meyer), sondern im Gegensatz zum vorher angeführten Zweifel die denselben beseitigende Behauptung einführend, an die sich die deductio ad absurdum reiht. — *οὐδέ*) „auch nicht". Meyer erkennt hier einen Schluss nach dem Grundsatze: „Sublato genere tollitur et species" (Grot.); denn Christus sei auch ein *νεκρός* geworden und zwar nach seiner menschlichen Wesenheit von den übrigen Menschen nicht verschieden. Vrgl. ausser Baur, Holsten schon Theodoret: *σῶμα γὰρ καὶ ὁ δεσπότης εἶχε Χριστός.* Die Auferstehung betraf ja, wie auch der Tod, nur die menschliche Existenzform. Das *σῶμα* Christi (11, 24. Rom. 7, 4), das *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (Kol. 1, 22 vrgl. Eph. 2, 15) wurde getödtet und stand wieder auf, was unmöglich gewesen wäre, wenn überhaupt *ἀνάστασις νεκρῶν* (leibliche Wiederbelebung leiblich Gestorbener) ein Unding wäre. Vrgl. Knapp Scr. var. arg. S. 316. v. Heng. S. 68 f. Zwar wird in dieser Hinsicht Rückert nicht im Recht bleiben, wenn er insofern die Zugkraft der Schlussreihe bemängelt, als er in Christus ein Wesen höherer Natur, den Logos Gottes sieht, für den die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht gelten. Wohl aber ist anzuerkennen, dass es mit der Auferweckung des Herrn sich dennoch anders verhalte, wie mit der Todtenauferstehung überhaupt. Sie ist eine grund-

legende Heilsthat Gottes, an der die Gläubigen nicht kraft magischer Ueberzeugung oder physischen Zusammenhanges theilhaben, sondern insofern sie mit Christus begraben sind in den Tod. Deshalb liegt hier überhaupt kein Schluss vor, sondern der heilsgeschichtliche Zusammenhang zweier Thatsachen nach ihrer gegenseitigen Bedingtheit wird behauptet. Vrgl. auch Godet. Demnach ist auch Calvins Fassung (vrgl. Chrys., Theophyl.) abzulehnen, der des Ap. Meinung folgendermassen ausdrückt: „Quia enim non nisi nostra causa resurgere debuit, nulla ejus resurrectio foret, si nobis nihil prodesset". Vrgl. Erasm. Paraphr. Denn hiernach würde aus dem ἀνάστασις νεκρ. οὐκ ἔστιν nicht folgen, dass Christus nicht auferstanden sei, sondern nur, dass seine Auferstehung ihren Zweck nicht erfülle. Ohne ersichtlichen Grund leugnet man übrigens, dass der Gedanke, Christus sei ἀπαρχή der Auferstehung (V. 20), hier bereits dem Ap. vorschwebe (so Chrys., Theophyl., auch de Wette u. Osiand.; Meyer dagegen), da derselbe doch die Wahrheit ausspricht, auf welcher das in Form eines hypothetischen Schlusses ausgesprochene Axiom V. 13 ruht.

V. 14. Δέ) weiterführend. Ohne die Auferstehung Jesu, was sind wir mit unserer Predigt! was ihr mit eurem Glauben! Bei ersterem verweilt V. 15, auf letzteres kommt V. 16 f. zu reden *). — ἄρα) ist das einfache „mithin, also" (rebus ita comparatis). S. gegen Hartung's Ansicht, dass es das Unerwartete einführe (dies kann im Zusammenhange, aber nicht in der Partikel liegen), Klotz ad Devar. S. 160 f. — κενόν und κενή ist mit lebhaftem Nachdrucke an die Spitze gestellt. — οὐκ ἐγήγ.) d. i. „im Grabe geblieben ist". — κενόν) „leer, d. h. ohne Realität" (Eph. 5, 6. Kol. 2, 8), ohne wirklich existenten Inhalt, insofern nämlich die Erlösung in Christo und ihre Vollendung durch die messianische σωτηρία der Inhalt der Predigt, diese Erlösung aber nicht geschehen und das messianische Heil ein Unding ist, wenn Christus nicht auferstanden ist. Vrgl. V. 17. Rom. 1, 4 4, 25. 8, 34. — καί) „auch". Wenn von Christo gilt, dass er nicht erstanden ist, so gilt auch von unserer Predigt, dass sie leer ist. — ἡ πίστις ὑμῶν) „euer Glaube an Jesum als den Messias **), V. 11. Christus wäre ja der Erlöser und

*) Meyer zieht V. 16 zu V. 17, jedoch markirt derselbe, da er den Hauptsatz (V. 13) recapitulirt, einen Absatz.

**) Die Lesart ἡμῶν, welche Olsh. in Verkennung des Zusammenhanges vorzieht, hat nur die Beglaubigung von BD* Minusk. u. einigen Vers. u. Vätern; sie ist mechanische Wiederholung des vorherigen ἡμῶν.

Versöhner nicht, als welcher er doch der Inhalt eures Glaubens ist. (Kraus S. 74 f.) Vrgl. Simonid. b. Plat. Prot. S. 345 C: *κενεὰν — — ἐλπίδα.* Soph. Ant. 749: *κενὰς γνώμας.* Eur. Iph. A. 987. Hel. 36.

V. 15. Nach V. 14 setzt Lachm. nur ein Komma, und zwar mit Recht (gegen Meyer); denn Schlag auf Schlag, in lebhafter Vergegenwärtigung spricht der Ap. die Consequenzen aus. Das Gewicht des Gedankens wird dadurch nicht gemindert; es liegt in dem gotteslästerlichen *ψευδομάρτ. τοῦ θεοῦ.* Hierbei muss *τ. θεοῦ* dem Folgenden gemäss Genit. objecti sein (nicht subjecti, wie Billr., Edwards wollen: „falsche Zeugen, die Gott hat", vrgl. Osiand. u. M.): „Leute, welche Falsches gegen Gott gezeugt haben". — *κατὰ τοῦ θεοῦ*) ist nicht mit Erasm., Beza, de Wette u. M. „in Ansehung Gottes, von Gott" (Schaef. ad Dem. I. S. 412 f. Valck. ad Phoen. 821. Lobeck ad Phryn. S. 272) zu fassen; denn der Context verlangt die möglichst gottwidrige Beziehung und daher den Sinn: „wider, adversus" (Vulg.). Vrgl. Matth. 26, 59. 62. 27, 13. Mark. 14, 56. 60. 15, 4 al. Xen. Apol. 13: *οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ θεοῦ.* Plat. Gorg. S. 472 B. Jede bewusst oder unbewusst falsche Zeugnissabgabe, dass Gott etwas gethan habe, ist Zeugniss wider Gott, weil Missbrauch seines Namens und Verletzung seiner Heiligkeit. Dass keine Nöthigung vorliegt, ein wissentlich falsches Zeugniss anzunehmen, erfolgt aus *εὑρισκόμεθα:* indem ihr Verfahren als Zeugen beurtheilt wird, ergiebt sich dasselbe als *ψεῦδος.* Sie selbst können in gutem Glauben dafür eingetreten sein. — *ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἴπερ ἄρα* etc.) „welchen er nicht erweckt hat, wenn wirklich also (wie behauptet wird) Todte nicht erweckt werden". Ueber *εἰ ἄρα* und *εἴπερ ἄρα* Klotz a. a. O. S. 178. 528. Beachte hier 1) die Gleichheit der Kategorie, in welche P. die Auferstehung Christi und die leibliche Todtenerstehung setzt; 2) die Heiligkeit des apost. Zeugnisses für erstere; 3) den schwärmerischen Selbstbetrug, welchem er verfallen wäre, wenn die Erscheinungen des Auferstandenen psychologische Hallucinationen gewesen wären, so dass die ganze Umwandelung des Saul zum Paulus, ja sein ganzes Evangel. auf diesem Selbstbetruge ruhen würde, und dieser Selbstbetrug auf einer Geistesschwäche, welche mit seiner sonst bekannten Stärke und Schärfe des Verstandes unvereinbar ist.

V. 16. Da eine „feierliche Wiederholung" kein Beweis ist, wird man das Folgende nicht für „den Beweis des *ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἴπερ*" — halten dürfen (Meyer), sondern für die Einführung eines neuen Gesichtspunktes, unter welchem die-

selbe Wahrheit betrachtet wird: was folgt aus der Leugnung für die Gläubigen in Sonderheit?

V. 17. 18 schliesst sich an V. 16, wie V. 14 f. an V. 13. — *ματαία*) „eitel, vergeblich", mit Nachdruck voran, wie nachher *ἔτι*. Vrgl. V. 14. Der Wortsinn kann mit *κενή* V. 14 gleich sein (vrgl. *μάταιος λόγος*, Plat. Leg. 2. S. 654 E. Herod. 3, 56, *μάταιος δοξοσοφία* Plat. Soph. S. 231 B, *μάταιος εὐχή* Eur. Iph. T. 628 u. dergl. Jes. 59, 4. Sir. 31, 5. Act. 14. 15. 1. Kor. 3, 20), worauf im wesentlichen auch Hofm. hinauskommt, die *πίστις ματαία* davon erklärend, dass man sich grundlos dessen getröstet, was keine Wahrheit hat. Aber das Folgende zeigt, dass hier zugleich die Erfolglosigkeit, die Verfehlung des Ziels bezeichnet wird (vrgl. Tit. 3, 9. Plat. Tim. S. 40 D. Leg. 5. S. 735 B. Polyb. 6, 25, 6. 4. Makk. 6, 10). Diese wird nämlich durch *εἴτε ἐστὲ ἐν τ. ἁμ. ὑμ.* nach ihrem furchtbaren Ernst charakterisirt: „so seid ihr noch in euren Sünden", d. h. so seid ihr eurer (vorchristlichen) Sünden noch nicht entledigt, noch nicht aus dem Schulverbande derselben ausgetreten. Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist auch die Versöhnung mit Gott und Rechtfertigung nicht geschehen; ohne seine Auferweckung wäre sein Tod nicht Erlösungstod. Mit Recht betont Godet, dass hier nicht die Rücksicht auf die sittlich gedachte Sündenknechtschaft der leitende Gesichtspunkt sei, was auch Heinrici nicht behauptet hat. Rom. 4, 25. Zum Ausdrucke vrgl. 3. Esr. 8, 76. Thuc. 1, 78, auch Joh. 8, 21. 24. 9, 41. Zur Sache Weiss, neutstmtl. Theol. S. 314 f. — *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθ.* etc.) eine neue Folge von *εἰ δὲ X. οὐκ ἐγήγ.*, aber durch *ἄρα* aus dem unmittelbar vorhergehenden *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτ. ὑμ.* weitergeschlossen: „so sind mithin (da auch sie keine Sühnung erlangt haben können) auch die Entschlafenen" u. s. w. — *οἱ κοιμηθ.*) beachte den Aor.: „die entschliefen", womit das zu verschiedenen Zeiten erfolgte Sterben der einzelnen ausgedrückt wird. Anders V. 20. Vrgl. 1. Thess. 4, 14 f. — *ἐν Χριστῷ*) denn sie starben *) so, dass sie während ihres Sterbens nicht ausser

*) *κοιμᾶσθαι* ist der solenne neutestam. Euphemismus für sterben (vrgl. V. 6. 11, 30) und berechtigt keineswegs zu der schriftwidrigen Annahme eines Seelenschlafs, welchen Paulus geglaubt habe. Im euphemistischen Charakter jenes Ausdrucks aber, welchen auch die Classiker haben (Jacobs ad Del. epigr. 8, 21), liegt wohl der Grund, weshalb er ihn niemals vom Tode Christi gebraucht. Dies bemerkt schon Phot. (Quaest. Amphiloch. 187): *ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ Χριστοῦ θάνατον καλεῖ, ἵνα τὸ πάθος πιστώσηται· ἐπὶ δὲ ἡμῶν κοίμησιν, ἵνα τὴν ὀδύνην παραμυθήσηται. Ἔνθα μὲν γὰρ παρεχώρησεν ἡ ἀνάστασις, θαῤῥῶν καλεῖ θάνατον· ἔνθα δὲ ἐν ἐλπίσιν ἔτι μένει, κοίμησιν καλεῖ* etc.

Christo, sondern durch den Glauben an ihn in seiner Lebensgemeinschaft waren. Vrgl. 1. Thess. 4, 16. Apoc. 14, 13. Es ist weder mit Grot. (vrgl. schon Chrys. und Theodoret) bloss an die Märtyrer (ἐν = propter), noch mit Calov. in dogmatischer Erweiterung des historischen Sinnes auch an die Gläubigen des A. T. (sogar an Adam) zu denken, denn beides ist ohne Grund des Contextes, sondern an die gestorbenen Christen. Zum Wegfall des Artikels vor der näheren Bestimmung vrgl. 1. Tim. 6, 17. Thuc. 2, 62. Edwards. — ἀπώλοντο) „sie sind zu Grunde gegangen", weil in ihrem Tode dem Strafzustande im Hades verfallen (s. z. Luc. 16, 23), da sie ja ohne Sühnung ihrer Sünde gestorben sind. Beng. u. M.: „sie sind vernichtet worden". Meyer lehnt diese Fassung ab mit der Bemerkung, aus ἔτι ἐστὲ ἐν τ. ἁμ. ὑμ. folge in Betreff der Gestorbenen die ἀπώλεια im Hades. Aber weshalb nicht auch die Vernichtung? Ist nicht auch sie im Gegensatz zur δόξα, die den Christen wirklich erwartet, ein schrecklicher Lebensverlust? Zugleich ist hinsichtlich des ἀπόλλυσθαι zu bemerken, dass Meyer's Erklärung von einem Strafzustand im Hades sich weder auf alttestamentliche noch auf paulinische Aussprüche gründet, sondern auf ein evangelisches Bildwort, dem es allerdings an Parallelen nicht fehlt.

V. 19. Abschluss der Gedankenreihe. Trauriges Loos der Christen (nicht bloss der Ap., Grot.), wenn es mit diesem οἱ κοιμηθέντες ἐν X. ἀπώλοντο seine Richtigkeit hat. „Wenn wir weiter nichts als solche sind, die in diesem Leben auf Christum ihre Hoffnung haben, so sind wir elender u. s. w." Meyer nimmt die Aussage in unmittelbarem Gegensatz zu κοιμηθέντες, daher falle in ἐν τ. ζωῇ ταύτῃ der Hauptaccent auf τῇ ζωῇ, als Gegentheil von κοιμηθέντες (vrgl. Rom. 8. 38. 1. Kor. 3, 22. Phil. 1, 20. Luc. 16, 25), nicht auf ταύτῃ, und der Sinn sei: „Wenn die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit (dieses Object der christlichen Hoffnung verstehe sich von selbst, 13, 13. Rom. 5, 2), welche der Christ in seinem zeitlichen Leben auf Christum setzt, mit diesem Leben zu nichte geht, indem ihn der Tod in einen Zustand versetzt, durch welchen sich die christliche Hoffnung als Täuschung ausweist, nämlich in den Zustand der ἀπώλεια: „so sind wir Christen elender u. s. w." Doch entspricht dieser Gedanke der Tragweite des Ausspruchs, der selbständig an das Frühere tritt und durch keine Partikel ihm untergeordnet ist, nicht. Nicht die Rücksicht auf Leben und Tod, sondern die Rücksicht auf den ganzen Lebensertrag macht den Christen zum Erbarmungswürdigsten

unter der Voraussetzung, dass Todte nicht auferstehen. „Darin liegt das furchtbare, dass der Christ erkennen muss, die sein ganzes Leben bestimmende Hoffnung sei eine falsche Hoffnung und der Glaube an den Sieg über Sünde und Tod sei eine Einbildung.“ Vrgl. auch Holsten. — Meyer selbst, seine Fassung damit aufhebend, stimmt dem bei, wenn er ausführt, dass die Begründung des *ἐλεεινότεροι π. ἀνθ.* aus dem unterscheidenden Verhältniss der Christen von selbst sich ergebe, indem sie nämlich um des Gehofften willen Entsagung, Selbstverleugnung, Leiden und Drangsale (Rom. 8, 18. 2. Kor. 4, 17 f. Kol. 3, 3) über sich nehmen und dann doch im Tode der *ἀπώλεια* verfallen. In diesem Zusammenhange des Zustandes bis zum Tode mit der Täuschung nach dem Tode läge das *ἐλεεινόν*, das tragische Nichts des christlich sittlichen Eudämonismus, welcher in Christo seine geschichtliche Grundlage und göttliche Berechtigung sieht. Die Ungläubigen hingegen leben sorglos und den Augenblick geniessend dahin. Vrgl. V. 32 u. s. d. Ausführung Calvin's. — *Μόνον* gehört zu dem ganzen *ἐν τ. ζ. τ. ἐν X. ἠλπικότες ἐσμέν*, so dass das Adverb. mit Nachdruck nachgesetzt ist (Kühner ad Xen. Anab. 2, 5, 14. 2, 6, 1), nicht bloss zu *ἐν τ. ζ. ταύτῃ*, „wenn wir solche sind, die nur für dieses Leben (Tert.: in ista tantum vita. Vulg. Chrys.) ihre Hoffnung auf Christum gesetzt haben“, Billr., Edwards. Diese Trajection von *μόνον* wäre höchst gewaltsam und irrationell. Das Perf. *ἠλπικότες* zeigt den während dieses Lebens dauernden Fortbestand der gefassten Hoffnung an. 2. Kor. 1, 10. 1. Tim. 4, 10 al. S. Bernhardy S. 378. Ast. ad Plat. Leg. S. 408. Vrgl. das häufige *ἔολπα* bei Homer, Duncan Lex. ed. Rost. S. 368. Dass das Hoffen mit dem gegenwärtigen Leben ein Ende habe, liegt nicht im Perfecto (Hofm.), sondern in der ganzen Aussage *εἰ* bis *μόνον*: Das Partic. aber mit *ἐσμέν* steht nicht für das Temp. finit., sondern das Prädicat wird absonderlich herausgestellt (Kühner II. S. 35), so dass nicht gesagt wird, was wir thun, sondern was wir sind (Hoffer). Vrgl. schon Erasm. Annot. Zu *ἐν Χριστῷ* vrgl. Eph. 1, 12. 1. Tim. 6, 17; die Hoffnung ist in Christo reposita, beruht in Christo; eine andere Hoffnung kennt der Christ nicht. Vrgl. *πιστεύειν ἐν* Gal. 3, 26. Unrichtig verbindet Rück. *ἐν X.* mit *μόνον* (gleich *ἐν μόνῳ τῷ X.*): „Wenn wir im Laufe dieses Lebens unser ganzes Vertrauen auf Christum allein gesetzt, und jeden andern Grund der Hoffnung verschmäht, jeden andern Quell der Glückseligkeit verachtet haben (am Ende unseres Lebens), und doch Christus nicht auferstanden — —, von dem Verheissenen nichts zu leisten

vermögend ist: dann sind wir die unglücklichsten u. s. w.“ Dagegen entscheidet sowohl die Stellung von *μόνον*, als auch die willkürliche Unterstellung des bedingenden Hauptgedankens („und wenn doch Christus nicht auferstanden“). Nach Baur soll gesagt sein: „wenn der ganze Inhalt unsers Lebens das blosse Hoffen war“, welches nämlich nie in Erfüllung geht. Aber so wird dem *ἠλπικότες* eine Prägnanz untergelegt, welche wenigstens durch die Stellung: *εἰ ἠλπικότες μόνον ἐσμέν* etc. hätte angedeutet sein müssen. — *ἐλεεινότεροι πάντ.*) „bemitleidenswerther als alle Menschen“, welche nämlich ausser uns Christen noch da sind. Vrgl. d. Stellen b. Wetst. Ueber die auch bei Plato (gegen Ast) u. a. gangbare Form *ἐλεεινός* statt *ἐλεινός* s. Lobeck ad Phryn. S. 87. Bornem. ad Xen. Anab. 4, 4, 11. Lips.

V. 20—28 *). In diesem unglücklichen Zustande sind wir Christen nicht; Christus ist erweckt *καὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου σωτῆρος ἀνάστασιν ἐχέγγυον* (Gewähr) *τῆς ἡμετέρας ἔχομεν ἀναστάσεως*, Theodoret. Darum reiht der Ap., von der Betrachtung der furchtbaren Folgen der Auferstehungsleugnung sich abwendend, in der sieghaften Gewissheit seines Glaubens einen Ausblick auf die unter der Voraussetzung desselben sich verwirklichende Entwickelung des Gottesreichs an. Irrig haben manche (Flatt vrgl. Calvin z. V. 29) V. 20—28 als Episode betrachtet. Die Verse enthalten vielmehr die nothwendige Ergänzung der vorhergehenden Betrachtung, indem sie die positive Bedeutung des Glaubens an die Auferstehung durch Nachweis ihrer Stellung im Zusammenhange

*) Zur Textkritik: V. 20. Nach *κεκοιμ.* hat lect. rec. gegen entscheid. Zeugen die Ergänzung *ἐγένετο*. — V. 21. *ὁ θάνατος*) Der Artikel fehlt bei ℵABD*K Or. Dial. c. Marc. Cyr. Dam. al., getilgt von Lachm. Rück., Tisch. VIII, Westc.-Hort, Meyer (der ihn aus Rom. 5, 12 entlehnt hält). Für ihn zeugen DbcEFGLP Orig. cat. Euseb. Did. al. Es scheint wahrscheinlicher, dass er wegen der Uebereinstimmung mit dem artikellosen *ἀνάστασις* in den oriental. Hdschr. u. der Correctur von D fortgelassen ist. — V. 24. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta *παραδῷ* haben BFG *παραδιδοῖ*, und ℵADEF Minusk. Väter *παραδιδῷ*; jenes von Lachm., Tregell., Tisch., dieses von Rück., Westc.-Hort vorgezogen. — Meyer hält den Aor. für eine durch *ὅταν καταργήσῃ* den Abschreibern, welche das verschiedene Verhältniss beider Sätze nicht fassten, sehr nahe gelegte Correctur. Aber sowohl das Schwanken der Zeugen zwischen *παραδιδῷ* u. *παραδιδοῖ* (gleichfalls Conjunctivform, s. Buttm. S. 40), als auch die gute Beglaubigung von *παραδῷ* in der oriental. und occidental. Tradition (KL Minusk. It. Vulg. Orig. Euthal. Tert. Ambrst.: tradiderit) entscheidet für letzteres. — V. 25. *ἄν* vor *θῇ* (lect. rec. u. Scholz) fehlt bei überwiegenden Zeugen und ist aus d. LXX. Ps. 110, 1 eingekommen.

des Heilsrathschlusses Gottes sichern. — Ueber den Charakter des Abschnittes s. Heinrici S. 491 f. Zum ganzen vrgl. den trefflichen Aufsatz von W. Grimm, üb. d. Stelle 1. Kor. 15, 20—28. Ztschr. f. W. Th. 1873. S. 380. Zu dem Versuche, V. 23—28 als Glosse auszuscheiden, vrgl. Baljon. — *νυνὶ δέ*) „jam vero, so aber, wie sich die Sache wirklich verhält". Vrgl. 13, 13. 14, 6 al. — *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ.*) als Erstling der Entschlafenen, prädicative Näherbestimmung zu *Χριστός*, insofern er aus den Todten erweckt ist. Vrgl. zu *ἀπαρχή* von Personen 16, 15. Rom. 16, 5. Jak. 1, 18. Plut. Thes. 16. Der Sinn ist: „Christus ist erweckt, so dass er dadurch mit der Auferstehung der Entschlafenen überhaupt den heiligen Anfang gemacht hat (vrgl. V. 23. Kol. 1, 18. Apoc. 1, 5. Clem. Cor. I, 24)". Ob P. bei *ἀπαρχή* gerade an eine bestimmte Erstlingsgabe als concrete Folie seiner Vorstellung gedacht habe (vrgl. Rom. 11, 16), namentlich an die Garben des Passahfestes Lev. 23, 10 (Beng., Osiand. u. M.), muss, da er nichts Näheres andeutet, auf sich beruhen. Der Genit ist partitiv. S. Rom. 8, 23. — Dass bei *τῶν κεκοιμ.* an die Gläubigen zu denken sei, ist sowohl aus diesem Worte selbst, welches im N. T. immer nur vom Tode der Heiligen gebraucht wird, als auch aus der durch *ἀπαρχή* bezeichneten Gemeinschaft mit Christo zu entnehmen. Und zwar ist die Gesammtheit der verstorbenen Gläubigen gedacht, mit Einschluss also auch derer, welche bis zur Parusie noch entschlafen werden und dann auch zu den *κεκοιμημένοις* (den Schlafenden) gehören; s. V. 23. Dies schliesst nicht aus, dass Christus der Todtenerwecker auch der Ungläubigen ist; aber ihre *ἀπαρχή* ist er nicht; hier ist er also nicht in dieser Beziehung betrachtet, wie z. B. in der parabolischen Darstellung Matth. 25, 31 f. vorausgesetzt ist. Dass übrigens die vor Christo und von Christo selbst Erweckten (wie Lazarus), auch die von Aposteln Erweckten das *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ.* nicht unwahr machen, erhellt daraus, dass keiner vorher zum Leben in Christo erweckt war; Henoch und Elias aber (Gen. 5, 24. 2. Reg. 2, 11) starben gar nicht. So bleibt Christus *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* Act. 26, 23. Aber das *ἀπαρχή* lässt von dem Anbruch der eschatologischen Heilsordnung, als bereits geschehen, schon auf die Gewissheit der künftigen Vollendung derselben blicken. „Christus der Auferstandene ist der Anfang der Endgeschichte" (Luthardt).

V. 21. Begründung des charakterischen *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ.* „Denn sintemal (da ja, 1, 21 f. 14, 16. Phil. 2, 26) durch einen Menschen der Tod vermittelt ist, so ist auch

durch einen Menschen Todtenerstehung vermittelt." Zu ergänzen ist einfach *ἐστι*; der Schluss aber ist nicht (Calvin u. V.) e contrariis causis ad contrarios effectus, sondern, wie das zweimalige nachdrücklich an die Spitze gestellte *δι' ἀνθρώπου* zeigt: a causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus. Das Uebel, welches durch einen menschlichen Urheber entstanden sei, werde nach göttlicher Ordnung auch durch einen menschlichen Urheber gehoben. Wie diese verschiedenen Wirkungen jede durch einen Menschen vermittelt seien, setzt P. bei seinen Lesern als aus den Belehrungen, welche er ihnen mündlich gegeben haben muss, bekannt voraus, erinnert sie aber daran durch V. 22. Hätte er bei dem zweiten *ἄνθρωπος* an den *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* (V. 47) als „präexistenten Himmelsmenschen" gedacht (Holsten), und nicht, wie Röm. 5, 15 f. an den geschichtlichen Christus, so würde er in Räthseln sprechen und könnte nicht so einfach V. 22 auf die Auferstehung hinweisen. Ueberhaupt ist die Todtenauferweckung mit der Präexistenz Christi ebensowenig vom Ap. in Beziehung gebracht, wie das Versöhnungswerk. Vrgl. auch Hebr. 2, 17. — *ὁ θάνατος*) wie 5, 12. — *ἀνάστασις νεκρῶν*) „Auferstehung Todter", abstract ausgedrückt, die Sache begrifflich und im allgemeinen bezeichnet.

V. 22. Begründende Nähererklärung zu V. 21, so dass das erste *δι' ἀνθρώπου* durch *ἐν τῷ Ἀδάμ*, desgleichen *θάνατος* durch *πάντες ἀποθνήσκουσιν* u. s. w. in concreto bestimmt wird. — *ἐν τῷ Ἀδάμ*) „In Adam ist es ursächlich begründet, dass alle sterben", insofern nämlich durch Adam's Sünde der Tod zu allen durchgedrungen ist, Rom. 5, 12, wobei nur Christus selbst, welcher sich als der Sündlose in freiem Gehorsam gegen den Vater dem Tode unterwarf (Phil. 2, 8. Rom. 5, 19), eine selbstverständliche Ausnahme bildet. — *ἐν τῷ X.*) denn in Christo liegt Grund und Ursache, dass bei der endgeschichtlichen Vollendung seines Erlösungswerkes der durch Adam über alle gekommene Tod wieder aufgehoben und alle, die *ἐν Χριστῷ* sind, durch die Auferweckung der Todten werden lebendig gemacht werden. So wird also allerdings keiner lebendig werden ausser in Christo*). Meyer fügt hinzu: aber dies wird alle treffen. Da nämlich *πάντες* nicht auf die Gesammtheit der Gläubigen zu beschränken, sondern ganz allgemein zu nehmen sei, so ergebe sich näher als Idee des Ap.: Christus ist, wenn

*) v. Zezschwitz in d. Erlang. Zeitschr. 1863. Apr. S. 197. Vrgl. auch Luthardt v. d. letzten Dingen S. 125.

er in seiner Herrlichkeit erscheint, nicht bloss für seine Gläubigen der Lebendigmacher; er macht sie (durch die Auferweckung und beziehungsweise durch die Verwandelung V. 51) lebendig zur ewig messianischen ζωή (Rom. 8, 11): sondern seine lebendigmachende Wirksamkeit ertreckt sich auch nach der anderen Seite hin, nämlich auf die Ungläubigen, welche den nothwendigen Gegensatz der vollendeten Erlösung erfahren müssen; diese erweckt er zur Auferstehung der Verdammniss. So stimme P. mit Joh. 5, 28 f. Matth. 10, 28, und so finde sein Act. 24, 15 berichteter Ausspruch an u. St. (vrgl. z. Phil. 3, 11) seine Bestätigung. — Aber weshalb ist πάντες ζωοπ. ganz allgemein zu nehmen? Meyer, dem Godet beistimmt, verbreitet sich darüber mit Folgendem: es sei nicht von dem in das Bewusstsein der Menschheit getretenen neuen Lebensprincip (Baur neut. Theol. S. 198), sondern nach dem Contexte und wegen des Futur. im eschatologischen Sinne zu fassen. An die Auferweckung aller zu denken (so auch Olsh., de Wette), fordere ἕκαστος V. 23; denn sonst wären die πάντες sämmtlich in der zweiten Classe ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ zu suchen, so dass οἱ τοῦ Χριστοῦ und die πάντες sich decken würden und von einem ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι in Bezug auf die πάντες gar keine Rede sein könnte. Sonach ist einzige Stütze der Ansicht Meyer's die Berufung auf das Folgende, d. h. auf einen der dunkelsten und vieldeutigsten Aussprüche des Ap., für den Meyer's Deutung schwerlich aufrecht zu erhalten ist. Dagegen sind von Meyer selbst die Worte: ἀπαρχὴ τ. κεκ. V. 20 auf Christus und die Seinen richtig bezogen und die folgenden Verse richtig als Begründung dieses Hauptbegriffs erklärt worden. Da lässt er denn in der That keine Thüre offen, durch welche die Lehre von Christus als einem Erwecker auch der ἀπολλύμενοι Eingang finden könnte; denn das πάντες dient hier wie auch sonst nicht zum Ausdruck absoluter numerischer Vollständigkeit (s. 13, 7. Rom. 5, 15. 18, 19), sondern von den πάντες, die einerseits mit Christus, andererseits mit Adam verbunden sind und Kraft dieser Verbindung Entgegengesetztes erfahren, ist die Rede. Daher ist mit Recht von Rückert, Osiand., v. Heng., Maier, Ewald, Hofm., Lechler (apostol. Zeitalter S. 145), Lutterb., R. Schmidt, paulin. Christologie S. 134 f., Weiss, Holsten, Edwards der Satz nur auf die Gläubigen bezogen worden und ζωοπ., das bisweilen ohne Prägnanz gebraucht wird (V. 36. Rom. 4, 17. 2. Kön. 5, 7. Nehem. 9, 6. Theod. Jes. 26, 14), auf das selige Leben zu beziehen. Damit ist es aber nicht gestattet, mit de Wette (vrgl. auch Neand. z. St. Messner Lehre der Ap.

S. 291 f. Stroh Christus d. Erstl. d. Entschlaf. 1866 u. besonders die erschöpfende Abhandlung Grimm's) πάντες gleichfalls ohne Einschränkung zu nehmen und die Allgemeinheit aus der (nicht neutestamentlichen) ἀποκατάστασις πάντων zu erklären (vrgl. Weizel, Stud. u. Krit. 1836. S. 978. Kern, Tüb. Zeitschr. 1840. 3. S. 24). Die Entscheidung über den Umfang der πάντες steht bei ἐν Χριστῷ. Dass Christus aber nicht als kosmisches Princip, wie Kol. 1, 18 oder wie der Logos Philos hier zu nehmen ist, folgt aus ἀπαρχή τ. κ. Noch weniger ist der Wortsinn dahin zu ändern, dass man ihn nur von der Bestimmung*) aller zur seligen Auferstehung fasst (J. Müller, Stud. u. Krit. 1835. S. 751), oder dass man die Bedingung hinzudenkt, welche für die Theilnahme am Heil überhaupt besteht (Hofm.), welche Verwandlung des kategorisch Gesagten in eine hypothetische Aussage baare Willkür ist. Vielmehr vergegenwärtigt die Aussage den für die Gläubigen gewissen Thatbestand. — Schon Ambros. und Theodoret haben übrigens πάντες ζωοπ. nicht bloss von der seligen Auferstehung, sondern überhaupt von der leiblichen Wiederbelebung und ohne Beschränkung oder Bedingtheit des πάντες verstanden, doch steht Chrys. (vrgl. Catene zu 1. Kor. ed. Cramer S. 294) für die entgegengesetzte Auffassung ein. Gegen die Apokatastasis äussern sich überh. Philippi Glaubensl. III. S. 372 f. Martensen Dogmat. § 286.

V. 23. „Jeder aber in seiner eigenen Abtheilung" sc. ζωοποιηθήσεται. — τάγμα) heisst nicht Reihenfolge, sondern ist ein militärisches Wort (Abtheilung des Heeres, Heerschaar, Xen. Mem. 3, 1, 11 u. s. d. Stellen b. Wetst. u. Schweigh. Lex. Polyb. S. 610 f.), so dass Paulus die verschiedenen Abtheilungen der Auferstehenden als verschiedene Heerhaufen versinnlicht. Es liegt darin die Vorstellung des Nebeneinander und der festen Ordnung. Aber dadurch ist die Vorstellung des Nacheinander nicht ausgeschlossen. Es ist daher richtig, wenn Holsten mit Betonung von ἰδίῳ (das jedem eigentümliche, ihm zugewiesene τάγμα) und von ἕκαστος, ferner mit Hinweis auf das Folgende Christus sein besonderes τάγμα zuerkennt im Vollzuge der Auferweckung. Aus Clem. Cor. 1, 37. 41 folgt nämlich, dass auch für die Stellung des Führers im Heere τάγμα gebraucht werden könne. So auch God., Edwards, der Theophyl. zu 1. Kor. 7, 20 citirt: ἐν οἵῳ βίῳ καὶ ἐν οἵῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι. Auch Clem. Cor.

*) Vrgl. Krauss S. 107 f., welcher gleichfalls in der ganzen Gedankenreihe die ἀποκατάστασις τῶν πάντων findet (S. 115).

1, 37 u. 41 ist diese Bedeutung festzuhalten. — ἀπαρχὴ Χριστός) „als Erstling Christus", nämlich vivificatus est. P. betrachtet die Auferstehung mit Einschluss Christi selbst als einen grossen zusammenhängenden Hergang, nur in zwei verschiedenen Acten erfolgend, so dass also zwar bei weitem der grösste Theil der Zukunft angehört, aber zur Vollständigkeit des Ganzen nicht bloss, sondern zugleich zur sicheren Gewähr des Künftigen auch die ἀπαρχή nicht unerwähnt bleiben darf. Eine weitere Absicht ist nicht einzulegen; namentlich kann P. den Vorstellungen, als müsste mit dem Führer gleich das ganze τάγμα lebendig werden (v. Zezschw.), oder warum doch die in Christo Entschlafenen im Tode bleiben und nicht sofort erstehen (Hofm.), entgegenzutreten nicht beabsichtigen. Denn kein Leser konnte die wirkliche Todtenerstehung vor der Parusie erwarten; das war das Postulat der Christenhoffnung. — οἱ τοῦ Χριστοῦ) die Christen, Gal. 5, 24. 1. Thess. 4, 16. — ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) bei seiner Ankunft zur Errichtung des Messiasreichs. Matth. 24, 3. 1. Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. Jak. 5, 7 f. 1. Joh. 2, 28. 2. Petr. 3, 4. Paulus bezeichnet also die nach Christo selbst (als der ἀπαρχή) auferstehenden τάγματα so: hernach werden die Bekenner Christi erweckt werden bei seiner Parusie. Gegen diesen durch den Zusammenhang geforderten Wortsinn ist es, οἱ τοῦ Χριστοῦ auf die wahren Christen (οἱ πιστοὶ καὶ οἱ εὐδοκιμηκότες, Chrys.) zu beschränken und damit dem Gerichte (2. Kor. 5, 10. Rom. 14, 10) vorzugreifen, oder auch die Frommen des A. T. mit einzuschliessen, wie schon Theodoret u. wieder Maier gethan. Nicht minder wortwidrig ist's, die Parusie hinwegzudeuten, wie v. Hengel thut: „qui sectatores Christi fuerunt, quum ille hac in terra erat". Dies ist grammatisch unrichtig, da der Artikel wiederholt sein müsste *); dem Ausdrucke nach unzutreffend, da ἡ παρουσία τοῦ X. im ganzen N. T. die solenne, technische Bezeichnung der letzten Zukunft Christi ist; endlich dem Sinne nach verfehlt, da nur ein unwesentlicher, zufälliger Zeitunterschied des Bekenntnisses als das Massgebende herauskäme (Matth. 20, 16). — ἔπειτα ist einfach „hernach, darauf", im Rückblicke auf die ἀπαρχή, nicht zunächst folgend, wie Hofm. will. Der Zwischenraum ist die bis zur Parusie laufende Zeit. Unzutreffend ver-

*) weil ἐν τῇ παρουσ. αὐτοῦ nicht mit οἱ τοῦ X. zur Einheit des Begriffs zusammenschmilzt, wie z. B. τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι 1. Tim. 6, 17, wo τοῖς πλουσ. durch den zeitlichen Zusatz eine wesentliche Modification des Begriffes erhält.

gleicht Hofm. den Gebrauch des Worts Soph. Ant. 611, wo τὸ ἔπειτα steht und das unmittelbar zunächst Erfolgende bezeichnet; s. Schneidew. z. Soph. a. a. O., auch Herm. dazu: „a quo proximum est cum eoque cohaeret".

V. 24. Εἶτα τὸ τέλος) sc. ἔσται. „Dann wird das Ende sein". — Wovon? Je nachdem die Ausleger nur an die Auferstehung der Gläubigen oder auch der Ungläubigen denken, schwanken die Bestimmungen. An sich ist so viel sicher, dass τὸ τέλος ein von dem Vorhergehenden abzutrennendes und dasselbe zugleich abschliessendes Moment anreiht, ferner dass die Bedeutung des τέλος durch die beiden ihm untergeordneten Bestimmungen ὅταν u. s. w. sich begrenzen lassen muss*). Diese aber gehen nicht mehr auf die Auferstehung, sondern auf das, was Christus, nachdem οἱ τοῦ Χριστοῦ erweckt sind, thun wird, und zwar nicht in Bezug auf die Auferweckten, sondern in Bezug auf Gott und die widergöttlichen Mächte. Daher stösst die Erklärung Meyer's**): „das Ende der Auferstehung, der letzte Auferweckungsact" vorweg auf Bedenken. Er verweist auf Beng.: „correlatum primitiarum" (vrgl. Matth. 24, 14, wo τὸ τέλος mit ἀρχή V. 8 correlat ist, auch Mark. 13, 7. 9); obwohl Christus nur der Gläubigen Erstling ist, so ist er doch damit zugleich der Anfang aller. Aber diese Analogie trifft nicht zu; und wenn auch zuzugeben ist, dass τέλος ein technischer Begriff der eschatologischen Hoffnung ist, so bleibt doch eine nach dem jedesmaligen Zusammenhange sich modificirende Weite desselben zu wahren (s. d. Note). Auf Grund seiner Deutung gewinnt Meyer Raum für die Einschaltung der Ungläubigen. Die Ordnung der Auferstehung sei diese: 1) mit Christo selbst hat sie bereits begonnen; 2) bei Christi Wiederkunft zur Errichtung des Reichs werden dann die Christen erweckt; 3) nachher — wie

---

*) Grimm im Lex. unter τέλος: Qui finis intelligendus sit, relinquitur lectori e contextis perspicere; ita τὸ τέλος est finis „dolorum Messiae" Matth. 24, 6. 14 etc. Wie hier τὸ τέλος zu nehmen ist, zeigt 1, 8. 2. Kor. 1, 13; es bezeichnet die mit der Parusie eintretende Endvollendung. Vrgl. Weiss, neutestamentl. Theol. S. 403. 409. Wenn aber Grimm (Z. f. W. Th. 1873. S. 385 f.) τὸ τέλος gleich οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ, die auch eine fröhliche Auferstehung erfahren, setzt, so treffen diese Erklärung trotz ihres entgegengesetzten Gehalts die gegen Meyer gerichteten Einwürfe.

**) Vrgl. Theodoret, Oecum., Cajet., Jehne, de resurr. carn. (Altona 1788. S. 19), Heydenr., Osiand., früher auch Grimm, Stud. u. Krit. 1850. S. 784. Meyer fordert für seine Erklärung, dass τὸ τέλος nur aus dem Vorhergehenden bestimmt werden darf. Aber wie ist es thunlich, das Folgende davon zu trennen? Vrgl. darüber auch Holsten.

bald oder wie spät nach der Parusie, wird nicht gesagt — tritt der letzte Act der Auferstehung ein, ihr Schluss, welcher, wie sich nun nach dem Vorherigen von selbst versteht, die Nichtchristen betrifft *). Auch diese sollen ja gerichtet werden (6, 2. 11, 32), wovon ihre Auferweckung die nothwendige Prämisse ist. Paulus habe also die Lehre des Judentums von einer zwiefachen Auferstehung (Bertholdt Christol. Jud. S. 176 f. 203 f. Heinrici 2. Korbr. S. 590 f.) nach dem Vorgange Christi selbst (s. z. Luc. 14, 14. Joh. 5, 29) mit dem christlichen Glauben verbunden. Aber derartige Selbstverständlichkeit, wie Meyer sie annimmt, liegt doch mit nichten in der Aussage, deren Allgemeinheit keine sichere Handhabe zu irgend welchen Einlegungen bietet. Gewiss ist es richtig, dass auch die Nichtchristen gerichtet werden und dies einen Zustand für sie voraussetzt, in welchem sie fähig sind, die Entscheidung über ihr Loos zu vernehmen. Aber damit ist noch nicht eine besondere Erweckung für sie postulirt, und sollte der Ap. diese nur mit *τὸ τέλος* ausgedrückt haben? Lag es hier ferner in seinem Gesichtskreise, in einer Verhandlung, welche Zweifel an der Auferstehung hei Christen beseitigen will, Aufschlüsse einzufügen, welche *τοὺς ἔξω* angehen? Ist überhaupt die Annahme eines zwischen der Parusie und dem *τέλος* „fortgesetzten Siegens Christi über alle Feindesgewalt" statthaft, da doch die Parusie, wie auch die Erläuterung des *τέλος* V. 24. 25 zeigt, der bereits vollendete Sieg ist? (Vrgl. Rückert, Usteri S. 344.) Daher entspricht es vielmehr der Tendenz des Abschnitts, mit den meisten Auslegern nach Chrys. (auch Reiche, Ewald, Maier, Holsten) *τὸ τέλος* von dem Ende des gegenwärtigen Weltalters **), der Endvollendung (Weiss), dem schliesslichen Ausgang der Dinge, und zwar mit Beziehung auf die *ἐν Χριστῷ* zu verstehen, so dass nicht mit Beza, de Wette, Lechler, Luthardt an die Auferstehung aller Menschen zu denken ist. Zieht man dazu in Betracht, dass *τὸ τέλος* eintritt, wenn der Sohn das von ihm eroberte und verwaltete Reich dem Vater übergiebt, so darf der Begriff näher bestimmt werden als Vollendung des

*) Auch v. Heng. fasst *τὸ τέλος* vom Schlussacte der Auferstehung, erklärt aber diesen in Folge seiner unrichtigen Fassung von *οἱ τοῦ Χ. ἐν τῇ παρουσ. αὐτοῦ*: „tum ceteri Christi sectatores, qui mortem subierant, in vitam restituentur".

**) Vrgl. Calvin: „Finis, i. e. meta cursus nostri, quietus portus, conditio nullis amplius mutationibus obnoxia". Erasm. Paraphr.: „Finis humanarum vicissitudinum".

Werkes Christi. Wenn aber Billr., Olsh., Ewald, Pfleiderer (Paulinism. S. 266 f.), Immer (neutestamtl. Theol. S. 355) meinen, dass zwischen dem τέλος und der Auferstehung Platz für die chiliastischen Hoffnungen der Apokalypse gewonnen werden könne *), so ist dagegen zu constatiren, dass P. keine doppelte Auferstehung lehrt und dass nach der Ueberwindung aller Feinde, welche dem τέλος vorangeht, sofort die Uebergabe des Reichs an Gott den Vater eintritt. Einen Unterschied zwischen relativer und absoluter Vollendung, wie auch Meyer ihn zu Gunsten seiner Fassung annimmt, macht P. jedenfalls nicht. Zurückzuweisen ist endlich die Erklärung Hofm.'s, der τὸ τέλος adverbiell nimmt und dann die beiden mit ὅταν eintretenden Sätze zu Vordersätzen von ἔσχατος ἐχθρὸς καταργ. ὁ θάνατος V. 26 macht, so dass δεῖ γὰρ αὐτόν etc. V. 25 dem zweiten jener beiden Vordersätze als zwischen ihm und dem Nachsatze eingefügte Begründung zufällt: dann wird schliesslich, wenn — —, wenn — —, der letzte Feind vernichtet werden. Diese Vernichtung des Todes schliesse die Lebendigmachung solcher ein, die, zum Leben verordnet, bei Leibes Leben Christo nicht angehört hätten, und so bestehe aus diesen ein zweites τάγμα, für dessen Möglichkeit Hofm. Rom. 2, 15 f. anführt. So werden die einfachen, klar und logisch verlaufenden Sätze des Ap. verschränkt, um ein neues τάγμα herauszubekommen, welches nur zwischen die Zeilen gestellt wird, und zwar ein solches τάγμα, welches der neutestam. Eschatologie völlig fremd und am wenigsten durch Rom. 2, 15 f. auch nur als möglich zu begründen ist! Und wie unpassend wird der gleichwohl mit feierlichen Schriftworten auftretende V. 25 als untergeordneter Begründungssatz behandelt, der die Kette

---

**) Nach der Apokalypse 20, 1 f. ist zwischen der ersten und zweiten Auferstehung das tausendjährige Reich, welches damit endet, dass der Satan wieder losgelassen und wieder überwunden und in die Hölle geworfen wird. Olsh., welcher die Abweichung der paulin. Lehre von der Apokal. nicht zugiebt, meint, die Offenbarung, welche die Lehre ex professo behandele, sei nur ausführlicher. Allein dieses würde nur dann gelten, wenn sich Paulus sonst noch als Chiliast zu erkennen gegeben hätte. Dies hat er aber nirgends gethan, so oft er auch Gelegenheit dazu hatte. Im wesentlichen wie Olsh. noch de Wette und Georgii in Zeller's Jahrb. 1845. 1. S. 14, welcher jedoch den Unterschied zwischen P. und dem Apokalyptiker setzt, dass jener die Dauer des Reichs unbestimmt lasse und den Kampf des Messias nicht an's Ende dieser Reichsperiode, sondern in ihre ganze Zeitdauer verlege. Diese Unterschiede aber sind so wesentlich, dass sie die Uebereinstimmung beider aufheben würden. Gegen die chiliastische Eindeutung überhaupt s. Grimm a. a. O. S. 297 f.

von Vordersätzen bis zum endlichen kurzen Hauptsatz nur noch länger und schwerfälliger macht. Gleichwohl bedient sich P. in diesem ganzen Abschnitte nur kurzer einfacher Satzbildungen ohne alle periodische Verschlingung. Und wäre auch gegen die adverbielle Fassung von τὸ τέλος sprachlicher Seits nichts einzuwenden (vrgl. 1. Petr. 3, 8), wenn auch P. für sie keine Analogie hat (s. z. Rom. 6, 22), so bietet sich doch contextmässig nach den beiden vorangegangenen Momenten nur die substantive Erklärung dar. Vrgl. noch Grimm a. a. O. S. 407. — Liest man mit Meyer ὅταν παραδιδῷ, so giebt Paulus an, womit gleichzeitig τὸ τέλος sein wird: wenn er übergiebt das (messianische) Reich u. s. w. Die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen (v. Heng.) ist im Sprachgebrauch des Ap. mit ἡ βασιλ. niemals, auch nicht 6, 9 f. Eph. 5, 5. Kol. 1, 13. 4, 11 bezeichnet. Die Vorstellung ist vielmehr: der letzte messianische Regierungsact Christi besteht in der Uebergabe seines ihm anvertrauten Reichs an Gott, der danach das Regiment selbst und unmittelbar führt, womit Christi messianisches Amt, die ihm von Gott übertragen gewesene Regentschaft (Phil. 2, 9 f.), vollendet ist. Liest man παραδῷ, so verändert sich der Sinn nur insofern, als die Uebergabe als beim Eintritt des τέλος abgeschlossene Thatsache bezeichnet wird. Eine rein dogmatische (antiarianische) Wegdeutung des klaren Wortsinnes war es, παραδιδόναι gleich καταρθοῦν (Chrys.) oder τελειοῦν (Theophyl.) zu fassen; desgleichen die Erklärung von Theodoret, Ambros., Estius, Flatt al.: die Uebergabe des Reichs an den Vater bezeichne das Bewirken, dass Gott als höchster Oberherr allgemein anerkannt werde, auch von denen, die ihn nicht als solchen anerkennen wollten. Eine andere Wegdeutung haben Hilar. u. August. de Trin. 1, 8: die Führung der Auserkorenen zum Anschauen Gottes sei gemeint: eine ähnliche v. Heng. (vrgl. Neand.), P. wolle sagen: „Christum sectatores suos facturum peculium Dei, ut ei vivant“; eine ähnliche Beza, Heydenr.: die Darstellung der auferweckten Reichsbürger vor Gott sei zu verstehen; eine andere Calov., Beng., Osiand., Reiche: es höre dann nur die Form der Regierung Christi (nämlich als des Versöhners) auf; das Regnum gratiae höre auf, und das Regnum gloriae folge, worauf im wesentlichen auch Luther's u. Melanth. Auslegung*) hinausläuft. Nein, Christus, obwohl durch seine

*) Luther: Jetzt regiere Christus durch das Wort, nicht in sichtlichem öffentlichem Wesen, wie man die Sonne sehe durch eine Wolke. „Da siehet man wohl das Licht, aber nicht die Sonne selbst;

Erhöhung zur Rechten des Vaters der *σύνθρονος* Gottes geworden, ist doch nur der vom Vater bis zur Ueberwindung aller feindlichen Mächte mit der Herrschaft Beliehene (vrgl. Phil. 2, 9 f. Eph. 1, 21. Act. 2, 33 f. Hebr. 1, 3, 13) *), so dass die absolute Oberherrlichkeit, welche dem Vater verbleibt, nach Erreichung jenes Ziels wieder unmittelbar eintritt; das Werk Christi ist dann vollendet; er giebt die messianische Reichsverwesung an den Vater ab, da seine Mittlerschaft nunmehr ein Ende hat. Aehnlich ist der Gedanke Pirke Elies. 11: „Nonus rex est Messias, qui reget ab extremitate una mundi ad alteram. Decimus Deus S. B.; tunc redibit regnum ad auctorem suum". Die geistige *βασιλεία* Joh. 18, 37 hat man hier, wo von dem erhöhten Herrn die Rede ist, nicht einzumischen, ebensowenig ist der Beginn der Herrschaft von der (von P. nie erwähnten) Himmelfahrt (Meyer nach Zezschwitz u. Luthardt), sondern von seiner Auferstehung zu datiren (Rom. 1, 4). Zur Sache s. Weiss, neutestamtl. Theol. S. 410 f. — *τῷ θεῷ κ. πατρί*) „Gott, der zugleich Vater ist", Jesu Christi nämlich. Vrgl. Rom. 15, 6. 1. Kor. 1, 3. 11, 31. Gal. 1, 3. Eph. 1, 3. 5, 20. Kol. 1, 3. 2. Petr. 1, 3. Jak. 1, 27. 3, 9. Richtig Estius: „Unus articulus utrumque complectens". S. Matthiae S. 714 f. u. z. Rom. 15, 6. Dass aber Paulus mit *πατὴρ Χριστοῦ* nicht die übernatürliche leibliche Zeugung meine, sondern die geistige Abkunft, nach welcher Christus *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* der Sohn Gottes ist, zeigt Rom. 1, 4. — Diese Reichsübergabe wird aber nicht eher geschehen, als: *ὅταν καταργήσῃ* etc. „wann er abgeschafft haben wird". Liest man vorher *παραδιδοῖ(ῷ)*, so ist der Sinnunterschied von *ὅταν* mit Praes. (*παραδιδῷ*) und mit Aor. (Futur. exact.) zu beachten. S. Matthiae S. 1195. Zur doppelten Protasis mit Abhängigkeit der einen von der andern s. Kühner ad Xen. Mem. I, 2, 35. Anab. III, 2, 31. Liest man *παραδῷ*, so ist von den zwei mit *ὅταν* eingeführten Sätzen dieser zweite dem ersten nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet (Hofm.). Die Reichsübergabe und das Abthun der reichsfeindlichen Mächte gilt dann gleicherweise vor dem Eintreten des *τέλος*

---

wenn aber die Wolken hinweg sind, da siehet man beide Licht und Sonne zugleich in einerlei Wesen." Melanth.: „Offeret regnum patri, i. e. ostendet has actiones (nämlich der Mittleramtes) completas esse, et deinde simul regnabit ut Deus, immediate divinitatem nobis ostendens".

*) Vrgl. über das Verhältniss der Herrschaft Christi als oberherrlich verliehener die Parabel Luc. 19, 12 f.

als abgeschlossen. — *πᾶσαν ἀρχὴν — δύναμ.*) „jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht", ist von allen feindlichen Gewalten, von allen widergöttlichen Potenzen, deren Macht Christus zu nichte machen wird (*καταργ.*, vrgl. 2, 6), zu verstehen, wie V. 25 klar beweist, daher man nicht bloss von den dämonischen Gewalten erklären (Chrys., Calov., auch Neand., Luthardt), noch auf die weltlichen Staatsgewalten (Grot.) als solche beziehen darf. Contextwidrig wegen *τοὺς ἐχθρούς* V. 25 Calvin (vrgl. Cajet.): „potestates legitimas a Deo ordinatas", u. Olsh.: alle Herrschaft, gute wie böse, und sogar auch die des Sohnes sei gemeint. Das Subject von *καταργ.* muss übrigens mit dem von *παραδῷ* gleich sein, mithin nicht Gott (Beza, Grot., Beng., v. Heng. u. M.). Mit dem Machtloswerden der gottfeindlichen Mächte sind diejenigen, welche vorher von ihnen beherrscht wurden, Juden und Heiden, ihrer Gewalt entnommen.

V. 25—28. Erläuterung über den Umfang, die Leistung und das Verhältniss der Herrschaft des Sohnes zu Gottes Herrschaft. P. knüpft seine Eröffnungen an alttestamentliche Worte. Die Fassung des einzelnen ist durch die zweifelhaften Beziehungen der Fürwörter erschwert. — „Er muss nämlich (es ist nothwendig nach dem göttlichen Rathe) herrschen" (die messianische Regierung führen), bis u. s. w. Den Nachdruck des Redefortschritts hat dieses: bis u. s. w. — *ἄχρις οὗ* etc.) Worte aus dem nach Christus selbst (Matth. 22, 43 f.) messianischen Ps. 110, 1, welche Paulus nicht citirt, sondern sich aneignet. Das Subject zu *θῇ* ist nicht Gott (so auch Hofm., Holsten, Godet), sondern Christus (so Rück., de Wette, Osiand., Neand., Ewald, Maier, Edwards, vrgl. schon Chrys.), was durch das vorhergehende *αὐτόν* und durch *καταργήσῃ* V. 24, welchem *θῇ* etc. entspricht, gefordert wird *). Erst V. 27 tritt ohne Zwang und contextmässig Gott als Subject ein. — *ἄχρις οὗ* zeigt den Terminus ad quem der Herrschaft Christi an, nach welchem Zeitpunkte diese Herrschaft aufgehört haben wird; s. z. V. 24. Die sonderbaren Windungen, welche man gemacht hat, um hier die nachherige Fortdauer der Herrschaft Christi zu halten (*οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* wurde im zweiten allgemeinen Concile dem Symbolum von Nicaea gegen Marcellus

*) Deshalb aber ist nicht *πόδας αὐτοῦ* statt *π. αὐτοῦ* zu schreiben; das Pronom. ist aus dem Standpunkte des Schriftstellers hervorgegangen. Es ist übrigens der Unterschied des reflexiven und nicht reflexiven Pronomens bei hellenistischen Schriftstellern fast verwischt. S. Heinrici S. 506 N. 1.

zugesetzt) s. b. Estius u. Flatt. Sein Reich bleibt, aber seine Regentschaft nicht, V. 24. Der scheinbare Widerspruch mit Luc. 1, 33 (Dan. 7, 14) erledigt sich damit, dass das Regiment Christi in den *αἰὼν μέλλων* hineindauert, nach der Uebergabe an den Vater aber das Reich selbst seine höchste und ewige Vollendung haben wird (V. 28); so wird jener Prophetie ihre endgeschichtliche Erfüllung.

V. 26. Nähere Bestimmung des *ἄχρις οὗ* durch Angabe des zuletzt zu nichte zu machenden Feindes. Als letzter Feind (an dessen Abschaffung es nach allen anderen kommt, so dass dann keiner mehr übrig bleibt) „wird der Tod abgethan" (von Christo), insofern nämlich nach Vollendung der Todtenerweckung die Macht des Todes aufgehoben sein wird und nun kein Todtsein und kein Sterben mehr statt findet. Das Praes. vergegenwärtigt. Willkürlich eintragend Olsh.: in *ἔσχατος* liege nicht bloss die Beziehung auf die Zeit der Ueberwindung, sondern auch auf die Grösse des Widerstrebens. Mit Usteri Lehrbegr. S. 373 u. M. nach Pelag. unter *θάνατος* den Satan zu verstehen (Hebr. 2, 14), ist ohne Sprachgebrauch und ohne Grund aus dem Contexte. Zur Personification des Todes, welcher abgethan wird, vrgl. Apoc. 20, 14. Jes. 25, 8. S. auch Heinrici S. 507.

V. 27. *Πάντα γὰρ — αὐτοῦ*) Meyer sieht hierin den Beweis, dass auch der Tod abgeschafft werden muss. Das beweisende Moment liege in *πάντα*, wie Hebr. 2, 8. Aber einmal ist solcher Beweis überflüssig, sodann zeigt das letzte Glied, dass es sich vielmehr hier um das Verhältniss Gottes zu seinem Beauftragten hinsichtlich der Herrschaft handelt. Hierüber einen Aufschluss zu geben, war gewiss nöthig. Wie schwierig es aber ist, ihn zu fassen, beweisen die ängstlichen und wortreichen Erklärungen der KV. — Die Worte sind Ps. 8, 7, welche Paulus zu den seinigen macht, und in welchen er, von ihrem historischen Sinn, der von der Herrschaft des Menschen über die Erde handelt, absehend, eine typische Erklärung Gottes, welche in der vollendeten Herrschaft des Messias (des *δεύτερος ἄνθρωπος* V. 47) ihre antitypische Erfüllung habe, erkennt. Vrgl. Eph. 1, 22. Hebr. 2, 8. Aehnlich sind alttestamentl. Worte Röm. 9, 7. Gal. 3, 11 nicht als Citat markirt. — Das Subject von *ὑπέταξε* (welches die im Worte Gottes von Gott verfügte Unterwerfung ausdrückt) ist Gott, was sich dem Leser aus der ihm bewussten Psalmstelle selbst ergab. Hat Gott in der Stelle Ps. 8 alles der Macht Christi unterworfen, so erstreckt sich seine Herrschaft über das ganze Gebiet, welches durch die Sünde und ihre Folgen Gott entfremdet ist, also auch über den Tod, dessen

Stachel und Sieg (V. 55) vernichtet wird. — *οταν δὲ εἴπῃ* etc.) *δέ* weiterführend, nämlich zur Erhärtung der noch zu beweisenden Reichsübergabe an Gott: „wenn er aber gesagt haben wird, dass sämmtliches unterworfen sei, so wird zweifelsohne von diesem Unterworfensein der, der ihm das sämmtliche unterworfen hat, ausgenommen sein". Dieser ist Gott, dem Christus mit dem Worte: „alles ist unterworfen, mein Auftrag ist vollendet" gegenübertritt. Das *ὑπέταξε* Gottes stellt die Aufgabe, das *ὑποτέτακται* Christi bezeugt ihre Vollendung. Daher ist das Subject von *εἴπῃ* Christus (Hofm.), nicht *ἡ γραφή* (de Wette u. M.), auch nicht Gott, dessen Wort jene angezogene Psalmstelle nicht ihrem historischen Zusammenhange nach, sondern eben als Schriftwort ist (Meyer, Holsten). Der Aor. *εἰπῃ* ist regelmässig zu fassen, nicht mit Luther u. d. meisten: wenn er sagt, sondern wie V. 24. 28 als Futur. exact.: dixerit. (Iren., Hilar.). So richtig auch Hofm. Vrgl. Luc. 6, 26. Plat. Parm. S. 143 C. Ion. S. 535 B, auch *ἐὰν εἴπῃ* 10, 28. 12, 15. Der Zeitpunkt des quando, *ὅταν*, ist der, wo das jetzt noch unausgeführte *πάντα ὑπέταξεν* ausgeführt und vollendet sein wird; daher auch nicht wieder Aor., sondern das Perf. *ὑποτέτακται*. Der Fortschritt des Gedankens ist also: „Wenn aber Gott, welcher Ps. 8, 7 die *ὑπόταξις* verfügt hat, dereinst Christus gesagt haben wird, sie sei geschehen, diese *ὑπόταξις*". Diese Form der Darstellung ward dem Apostel dadurch an die Hand gegeben, dass er oben mit den Worten eines Schriftspruches sich ausgedrückt hatte. Das jedesmalige Subject aber ist aus dem Zusammenhange zu entnehmen, ebenso wie V. 28. Zum Aor., der nicht präsentisch, sondern als Futur. exact. zu fassen ist, vrgl. Hebr. 1, 6. — *δῆλον ὅτι*) adverbiell im Sinne von „offenbarlich, gewisslich"; mithin: „so wird es (nämlich das *πάντα ὑποτέτακται*) klärlich mit Ausnahme dessen geschehen, welcher" u. s. w. S. über diesen aus einer Suppletion des vorangegangenen Prädicats zu analysirenden Gebrauch von *δῆλον ὅτι* Matthiae S. 1494. Sturz Lex. Xen. I. S. 661 f. Buttm. ad. Plat. Crit. S. 53 A. (S. 106). Dass P. die selbstverständliche Ausnahme ausdrücklich hinzufügt, erklärt sich aus dem Bestreben, genau über das Verhältniss dessen, was der Vater und was der Sohn thut, zu orientiren. Vrgl. v. Hengel: P. bezeichne Gott als das unterwerfende Subject, „quo clarius in oculos incurreret, rem loqui ipsam". Nach Hofm. soll *δῆλον ὅτι* „nämlich" sein, wie es ebenfalls bei Griechen und besonders oft bei Grammatikern gebraucht wird (nicht Gal. 3, 11); *δῆλον* bis *πάντα* sei nur eine zwischentretende Erklärung, nach welcher jenes *ὅταν δὲ εἰπῃ*

etc. durch ὅταν δὲ ὑποταγῇ etc. V. 28 wieder aufgenommen werde. S. zu δέ nach Parenthesen oder Unterbrechungen Hartung Partik. I. S. 172 f. Allein nach so kurzer und planer Einschaltung wäre die Wiederaufnahme eben so unmotivirt wie durch die veränderte Ausdrucksweise (nicht wieder mit εἴπῃ) undeutlich.

V. 28. Was P. eben in der dramatisch lebendigen Form ὅταν δὲ εἴπῃ etc. dargestellt hatte, fasst er nun durch ὅταν δὲ ὑποταγῇ etc. in einfach anführender Weise zusammen, um das weitere Moment seiner Beweisführung nach Massgabe des δῆλον ὅτι etc. folgen zu lassen. — καὶ αὐτός) nach Meyer: „auch der Sohn selbst wird unterworfen werden", natürlich nicht widerwillig, sondern dem Ablaufe seiner Regierung willig Folge gebend. Besser und entsprechend der Fassung von εἴπῃ V. 27 nicht passivisch, sondern medial: „er wird sich unterwerfen" (Hofm.). Der Sohn will, was der Vater, und seine Aufgabe ist nun gelöst; sich zu unterwerfen, seine „letzte Pflicht" (Ewald). Auch hier ist, besonders von Aelteren, viel Dogmatik eingelegt, um den Ap., was er doch mit der grössten Bestimmtheit lehrt, kein Aufhören des Regiments Christi lehren zu lassen. Die gewöhnlichste Ausflucht (so schon Augustin. de trin. 1, 8, Hieron. adv. Pelag. 1, 6 u. d. meisten Aelteren) ist: Christus sei nach seiner menschlichen Natur gemeint, wobei Estius u. Flatt ὑποταγ. fassen: „es wird recht sichtbar werden, dass" u. s. w. Ambros., Athanas. u. Theodoret erklärten gar nach 12, 12 den Sohn von dem Corpus Christi mysticum, der Kirche. Einlegend auch Chrys. (vrgl. Theophyl. u. Phot. b. Oecum.): P. bezeichne τὴν πολλὴν πρὸς τὸν πατέρα ὁμόνοιαν. — ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) Zweck von ὑποτάξαντι αὐτ. τ. π. (Hofm.), das mit αὐτὸς ὁ υἱός ὑποταγ. durch Christus verwirklicht ist, sodass nunmehr das τέλος des Mittleramtes Christi eintritt. Meyer bezieht die Worte, ohne in der Sache einen anderen Sinn zu gewinnen, auf αὐτὸς ὁ υἱός etc., das ja der Hauptpunkt des Redefortschritts sei. Aber der Zwecksatz setzt die ganze Entwickelung des Gottesreichs, das in Christi frei gewollter Unterordnung seinen Schlussstein hat, voraus. Der Zweck aber des göttlichen ὑποτάσσειν ist die absolute Gottesherrschaft: „damit Gott das Sämmtliche in Sämmtlichen sei", d. h. damit Gott das einzige und unmittelbare allbestimmende Princip im innern Leben aller Mitglieder des bisher von Christo beherrschten Reichs sei *).

*) Melanth.: „Deus — — immediate se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, justitiam et laetitiam".

Nicht als ob das bis dahin dauernde Herrschen Christi die Erreichung dieses Ziels gehindert hätte (Hofm.), sondern gedient hat es diesem Ziele als seiner schliesslichen Bestimmung, deren vollendete Erfüllung die vollendete „Ehre Gottes des Vaters“ (Phil. 2, 11) ist in Ewigkeit. „Significatur hic novum quiddam, sed idem summum ac perenne — —; hic finis et apex; ultra ne apostolus quidem quo eat habet“, Beng. Nach Billr. wird die Verwirklichung der Identität des endlichen und unendlichen Geistes so ausgedrückt, was aber unbiblisch ist*). S. gegen das pantheistische Missverständniss d. St. J. Müller v. d. Sünde I. S. 158 f. Olsh. (nach Aelteren b. Wolf) und de Wette (vrgl. Weizel u. Kern, auch Scholten in den Tüb. Jahrb. 1840. 3. S. 24, Grimm) finden hier die auch von Neand. begünstigte Lehre von der Wiederbringung, so dass ἐν πᾶσι auf alle Geschaffenen gehe, in denen Gott der alles Bestimmende sein werde. Darin aber läge auch die Bekehrung der Dämonen und des Satans, was der neutestamtl. Lehre und insonders der paulinischen Prädestinationslehre ganz entgegen ist. Man übersieht, dass ἐν πᾶσι auf die Genossen des bis dahin von Christo regierten Reiches geht, zu welchen die der ἀπώλεια Verfallenen, die ausserhalb dieses Reiches sind, nicht gehören. Vrgl. Weiss, neutestamtl. Theol. S. 404. Georgii in den Tüb. Jahrb. 1845. 1. S. 24. v. Heng., Reiche, Osiander. — ἐν πᾶσιν) ist entweder mit Beziehung anf τὰ πάντα V. 26 als Neutrum zu nehmen, wo es dann aber nicht mit Hofm. von der Welt als der geschöpflichen Erscheinung des göttlichen Wesens, dem neuen Himmel und der neuen Erde (2. Petr. 3, 13) zu erklären ist, denn τὰ πάντα hat, dem Zusammenhange gemäss ebenso wie hier πᾶσι, seine Beziehung nur auf das Gebiet der Erlösung (Heinrici, Edwards); — oder es ist Masc. wie Kol. 3, 11. Allerdings liegt diese Fassung wegen des vor πᾶσι fehlenden Artikels und der Correlation mit αὐτὸς ὁ υἱὸς etc. näher, da der Sohn bis zu dieser letzten Vollendung das massgebende, regierende Princip in allen ist, nun aber seine Herrschaft dem Vater übergiebt und selbst dem Vater untergeben wird, so dass dann dieser der in allen alles Waltende ist, keiner ausser ihm in keinem. — Eine Menge Beispiele von πάντα und τὰ πάντα ἔστι in dem angegebenen Sinne s. b. Wetst., Locella ad Xen. Eph. S. 209. Vrgl. z. Kol. 3, 11 u. Herm. ad Vig. S. 727.

---

*) Eben so unbiblisch die ähnlichen Deutungen vom Untergehen (ἀπώλεια) des persönlichen Ichlebens und Wiedergeburt des Universums zur unmittelbaren schlechthinnigen Theokratie (Beck, vrgl. Rothe).

V. 29—34. Gemeindebrauch und christliches Leben sind nur bei dem Glauben an die Auferstehung begründet und verständlich *). — V. 29**). Ἐπεί) „denn", wenn es mit dieser endgeschichtlichen Entwickelung von der Auferstehung Christi bis zu dem Ziele, da Gott alles in allen sein wird, nichts ist, „was thun diejenigen, d. i. wie ungereimt handeln sonst diejenigen, welche sich taufen lassen für die Todten?" Dann ist ja der Erfolg, den sie bezwecken, ein Unding! Unnöthig bezieht zuletzt Godet ἐπεί auf V. 20 zurück und betrachtet das Zwischenliegende als Abschweifung; ebensowenig ist mit Olshs. und de Wette V. 25—28 so anzusehen, oder mit Rück. anzunehmen, Paulus habe nach V. 28 vielleicht eine Weile vom Schreiben geruht, und habe den Satz: „die Todten stehen auf" im Gemüthe gehabt, aber nicht ausgesprochen. Ἐπεί knüpft wie immer an das unmittelbar Vorhergehende an, das aber nichts anderes ist als eine Explikation der Bedeutung der Todtenauferstehung für den Glauben. Zu ἐπεί s. Heinrici S. 513. Winer § 40, 6. S. 262. Hofm. bezieht ἐπεί auf die ganze von ἀπαρχὴ Χριστός beginnende Periode, wie sie von ihm construirt ist, bis V. 26, an welcher sich V. 27. 28 als Bestätigung der schliesslichen Vernichtung des Todes angeschlossen habe. Aber s. z. V. 24. 27. — Ueber die folgenden Worte ist aller mögliche Scharfsinn in Bewegung gerathen, um den Ap. nur das nicht sagen zu lassen, was er sagt. — τί ποιήσουσιν) macht das Sinnlose fühlbar, was in dem mit ἐπεί angenommenen Falle das Verfahren habe. Das Futur. aber ist das des allgemeinen Satzes ***) und geht auf jede vorkommende Taufe dieser Art. Jede solche Taufe wird ohne allen Sinn sein, wenn die Auferstehungsleugner Recht haben. Grot.: „quid efficient" (vrgl.

---

*) Zur Textkritik: V. 29: αὐτῶν) Dafür hat der text. rec. die richtige Glosse τῶν νεκρῶν. — V. 31. ὑμετέραν) A. Minusk. Orig. Theodoret: ἡμετέραν (Rück.). Scheinbare Sinneserleichterung, welche durch ἣν ἔχω sehr nahe lag. Nach καύχησιν hat ℵABKP Minusk. Vers. lat. Vät. ἀδελφοί, das von Lachm., Tisch., Westc.-Hort mit Recht angenommen ist. Es entspricht der bewegten Rede, konnte aber bei der fortlaufenden Rede leicht übersehen werden (s. z. 11, 2).

**) S. über d. St. Rückert Expos. loci P. 1. Kor. 15, 29. Jen. 1847. Otto in s. dekalogischen Unters. 1857. Diestelmann in d. Jahrb. f. D. Th. 1861. S. 522 f. Linder in d. Stud. u. Krit. 1862. S. 571 f. u. in d. Luth. Zeitschr. 1862. S. 627 f. Isenberg in d. Mecklenb. Zeitschr. 1864. 5. S. 779 f. Köster in d. Luther. Zeitschr. 1866. S. 15 f. Vrgl. auch Elwert Quaest. et obss. ad philol. sacram., Tüb. 1860. S. 12 f. Die verschiedenen Deutungen Aelterer s. bes. b. Wolf.

***) Vrgl. Krüger § 53, 7, 1. Elwert S. 17. Fritzsche ad Matth. S. 457, ad Rom. II. S. 9.

Flatt). Aber dass eine derartige Taufe etwas bewirke, war dem Ap. gewiss ein fremder Gedanke. Er wollte die subjective Verkehrtheit des Verfahrens für den gesetzten Fall aufdecken. Holsten leugnet dies übrigens und behauptet für das Futur den Sinn „eines Erfolg anstrebenden Thuns". Die Erklärung: „nescient quid agendum sit" (v. Hengel) passt nicht in den Zusammenhang, in welchen auch Ewald zu viel einträgt: „sollen sie meinen, umsonst den Glauben und die Hoffnung gehegt zu haben?" — *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*) Der Artikel ist nicht generisch (Meyer), sondern vergegenwärtigt den bestimmten Fall (Holsten). Jede Taufe, welche vorkommenden Falls für einen Todten übernommen wird, ist eine Taufe für die Todten, nämlich der Kategorie nach. Es muss in der apostolischen Kirche etwas nicht ganz Ungewöhnliches gewesen sein, dessen Bekanntschaft hier bei den Lesern vorausgesetzt wird, dass man sich zum Besten (*ὑπέρ*) ungetauft, aber schon gläubig Verstorbener noch einmal taufen liess, in der Meinung, dies werde denselben als eigene Taufe, und somit als das Supplement ihrer bereits innerlich geschehenen Bekehrung zu Christo, angerechnet, und sie würden um deswillen desto gewisslicher mit den Christen bei der Parusie auferweckt und des ewigen Messiasheils theilhaftig *). Dieser Gebrauch pflanzte sich fort und erhielt sich später noch bei Häretikern, namentlich bei den Cerinthianern (Epiph. Haer. 28, 7) und bei den Marcioniten (Chrys.; vrgl. überh. noch Tertull. de resurr. 48 adv. Marc. 5, 10) **). Demnach scheint der Brauch nur in heidenchristlichen Kreisen geübt und von der ethnisirenden Härese

*) Man beachte, dass P. nicht etwa communicativ spricht, als von etwas Gemeinsamen, sondern als von Dritten, *τί ποιήσουσιν* etc. Er bezeichnet nur die, welche es thaten. Vrgl. schon Scalig.

**) Chrys. sagt, bei den Marcioniten habe sich, wenn ein Katechumene ungetauft verstorben sei, einer unter das Bett verborgen; dann habe man den Todten gefragt, ob er getauft sein wolle, und auf die bejahende Antwort des Lebendigen habe man diesen *ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος* getauft. Von den Cerinthianern aber sagt Epiph. l. c.: *καὶ τὶ παραδόσεως πρᾶγμα ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προφθαν όντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστάσαντας αὐτοὺς δικὴν δοῦναι τιμωρίας, βάπτισμα μὴ εἰληφότας.* Tertull. nennt die Marcioniten nicht, führt aber die Erklärung u. St. von der vicarischen Taufe an, ohne sie zu billigen. Etwas Analoges bietet der Brauch, Todten die Eucharistie als Wegezehrung mitzugeben, welchen Concil. Carth. III verbietet: placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur. Vrgl. Bingham orig. eccl. VI S. 424 f. X S. 67. Hasenclever, der altchristl. Gräberschmuck (Braunschweig 1886) S. 94.

conservirt zu sein. Inwiefern sein Ursprung auf Apollos zurückzuführen, s. b. Heinrici S. 42 f. 513 f. Unter der grossen Menge von Erklärungen (schon Calov. zählt 23 auf) ist diese die einzige, welche von den Worten dargeboten wird. Zuerst so Ambrstr.*), unter den Späteren Anselm., Erasm., Scaliger, Zeger, Cameron, Calixt., Grot. u. M. und neuerlich Augusti Denkwürdigk. IV. S. 119, Winer § 27, 2. S. 165, Billr., Rück., de Wette, Maier, Neand., Grimm, Holtzm. (Judent. u. Christent. S. 741), Kling und Holsten, welche beide den Brauch mit den 11, 30 erwähnten Todesfällen in Beziehung setzen. Vrgl. auch Edwards, der an den Auftrag des sterbenden Sokrates, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, erinnert. Der gewöhnliche Einwand, Paulus würde einen solchen, auf den Glauben an eine magische Kraft der Taufe gegründeten Missbrauch gar nicht, oder nicht ohne Tadel hinzuzufügen, für seinen Zweck benutzt haben (s. bes. Calvin u. Godet), schlägt nicht durch, da P. ex concesso argumentiren und daher das Verhältniss der Sache zur evangelischen Wahrheit für jetzt auf sich beruhen lassen kann, weil dasselbe nicht zum eigentlichen Gegenstande seiner jetzigen Rede gehört. Späterhin muss jener Missbrauch von den apostolischen Lehrern gerichtet worden sein, woher er sich nur bei Häretikern erhielt. Aber mit Baumg.-Crus. (Dogmengesch. II. S. 313) anzunehmen, P. habe das *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* gar nicht einmal gemissbilligt, oder mit Rück. die stellvertretende Taufe mit dem stellvertretenden Tode Christi auf gleiche Linie zu stellen, steht der Grundlehre des paulinischen Evangel. vom Glauben als der subjectiven ethischen Mittelursache des Heils geradezu entgegen. Gut übrigens Rück.: „Usurpari ab eo morem, qui ceteroqui displiceret, ad errorem, in quo impugnando versabatur, radicitus evellendum, ipsius autem reprehendendi aliud tempus expectari". Die stille Missbilligung des Ap. schiebt Erasm. in s. Paraphrase ein: „Fidem probo, factum non probo; nam ut ridiculum est, existimare mortuo succurri baptismo alieno, ita recte credunt resurrectionem futuram". Epiphan. Haer. 28 erklärt von der Taufe der clinicorum, der Katechumenen auf dem Todtenbette, welche *πρὸ τῆς τελευτῆς*

*) „In tantum stabilem et ratam vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset, timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat. — — Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit."

λουτροῦ καταξιοῦνται. So Calvin, jedoch neben noch einer andern ebenfalls wortwidrigen Deutung, auch Flacius, Estius u. M. Aber wie kann ὑπὲρ τ. νεκρ. jamjam morituri (Estius) heissen? oder wie kann die Fassung „ut mortuis, non vivis prosit" (Calvin) errathen lassen, es sei der baptismus clinicorum gemeint, gesetzt auch, dass er zu jener Zeit schon üblich gewesen wäre*)? Wortwidrig auch Chrys.: ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, τουτέστι τῶν σωμάτων, καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτο βαπτίζῃ, τοῦ νεκροῦ σώματος ἀνάστασιν πιστεύων. P. ziele auf das (gewiss aber erst einer späteren Zeit angehörige) Stück des Taufsymbolums: „ich glaube an eine Auferstehung der Todten". So im ganzen auch Oecum., Phot., Theophyl., Melanth. („profitentes de mortuis"), Corn. a Lap., Er. Schmid u. M. und ungefähr auch Wetst. Vrgl. schon Tertull.: „pro mortuis tingi pro corporibus est tingi". Anders, aber ebenfalls eintragend, wendet Theodoret (im wesentlichen auch Castal. u. M.) die Beziehung auf den todten Körper: ὁ βαπτιζόμενος, φησί, τῷ δεσπότῃ συνθάπτεται, ἵνα τοῦ θανάτου κοινωνήσας καὶ τῆς ἀναστάσεως γένηται κοινωνός· εἰ δὲ νεκρόν ἐστι τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἀνίσταται, τί δήποτε καὶ βαπτίζεται. Die neuerlich wieder von Ewald u. a. befolgte Erklärung Luther's: „die Auferstehung zu bestärken, liessen sich die Christen taufen über den Todtengräbern" (so Glass u. viele älteren Lutheraner; Calov. lässt die Wahl zwischen dieser u. des Ambros. Fassung), hat, auch abgesehen davon, dass ὑπέρ mit Genit. im örtlichen Sinne „über" dem N. T. fremd ist, entschieden wider sich, dass der Gebrauch, über Gräbern, etwa der Märtyrer, zu taufen, aller geschichtlichen Spur aus der apostolischen Zeit ermangelt (denn Eus. H. E. 4, 15 ist vom Taufen keine Rede), so oft auch späterhin Kirchen über Heiligengräbern gebaut wurden; auch ist nicht abzusehen, weshalb gerade die Taufe an solchen Orten, nicht überhaupt die Heilighaltung dieser Stätten hervorgehoben werde. Dazu würde die Auszeichnung der Grabstätten frommer Entschlafener auch ohne den Auferstehungsglauben keineswegs etwas Absurdes gewesen sein. Endlich aber geschah damals das Taufen nicht etwa in Wassergefässen, die man über Gräber stellen konnte, sondern

*) Auch Beng. fasst es von denen, welche die Taufe empfangen, „quum mortem ante oculos positam habent" (durch Alter, Krankheit oder Martyrium). Ihm stimmt Osiander bei. Aber wie kann das ὑπὲρ τ. νεκρ. heissen? Ebensowenig lässt sich eintragen, was Krauss S. 130 von der Taufe im Angesicht des Todes fassend einlegt: „welche eine Weihe zum Leben mit sich vornehmen liessen, während sie doch nicht zu den Lebenden, sondern zu den Todten kämen".

in Flüssen und anderen natürlichen Gewässern. Andere nach Pelag. beziehen ὑπὲρ τ. νεκρ. auf Christus, indem man βαπτ. theils von der Wassertaufe (Elwert al.), theils von der Bluttaufe (Al. Morus, Lightf., Godet) fasst. Allein abgesehen von dem Plural und davon, dass Christus nicht als νεκρός bezeichnet sein kann (selbst im Sinne der Gegner nicht), so geschah ja das Wassertaufen nicht ὑπὲρ Χριστοῦ *), sondern εἰς Χριστόν; auf das Bluttaufen aber müsste der vorhergehende Context oder ein bestimmender Zusatz zwingend hinweisen. Das Richtige bleibt „zum Besten der Todten". Dies hält auch Olsh. fest, deutet es aber dahin aus, dass die Taufe insofern zum Besten der Todten geschehe, als eine gewisse Zahl, ein πλήρωμα der Gläubigen erforderlich sei, welches erst vollzählig werden müsse, ehe die Parusie und die Auferstehung erfolgen könne. Diese Idee müsste aber im Zusammenhange liegen: welcher Leser konnte sie errathen? So auch im wesentlichen Isenberg (jedoch an eine zu rekrutirende militia Christi denkend), und unter den Aelteren schon Cleric. z. Hamm., Deyling al. Allein dann wäre ὑπὲρ τ. νεκρ. gar nichts Wesentliches und für den Zusammenhang Beweisendes, da ja alles Eintreten neuer Gläubigen in die Kirche den Abgang gestorbener Christen ersetzt, in dieser Beziehung aber mit der Auferstehung der letzteren nichts zu thun hat. Dies zugleich gegen v. Hengel's (doch von ihm selbst bezweifelte) Fassung: zur Ehre der gestorbenen Christen, „quos exteri vituperare vel despicere soleant". Nach Diestelm. ist ὑπὲρ τ. ν. „um der Todten willen", und das bedeute: um dereinst mit ihnen vereint in der Auferstehung in's Reich Christi einzugehen; die νεκροί aber seien Christus und die in ihm Entschlafenen. Aber dagegen entscheidet theils, dass so in die blosse Präposition ein Gedankenumfang gelegt wird, welchen der Leser ohne nähere Andeutung nicht darin finden konnte; theils wäre auch in diesem angenommenen Sinne jedwede Taufe ein βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, womit also hier nichts Unterscheidendes gesagt wäre; auch kann Christus nicht mit unter den νεκροῖς begriffen sein, da die geschehene Auferstehung des Herrn nicht Gegenstand der bekämpften Auferstehungsleugnung war, sondern ihre

*) Elwert S. 15 bestimmt den Begriff des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ: „eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus quaecunque suis promisit tibi propria facias". Aber das liegt ja auch in dem Inhalte des βαπτ. εἰς X. oder ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου, und man sieht nicht ab, weshalb P. den absonderlichen Ausdruck mit ὑπὲρ gewählt haben sollte.

Verneinung von P. den Gegnern nur per consequentiam zugeschoben wird, V. 13. Nach Köster sind diejenigen gemeint, welche sich um ihrer entschlafenen christlichen Angehörigen willen taufen liessen, d. i. aus Sehnsucht nach ihnen, um mit ihnen in Verbindung zu bleiben und mit ihnen der Auferstehung und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Aber auch so wird in das blosse *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* ein Inhalt gelegt, welcher mit nichts angedeutet ist und so leicht, etwa durch Zusetzung von *συγγενῶν καὶ φίλων*, anzudeuten gewesen wäre. Nach Linder sollen die *βαπτιζόμενοι* und die *νεκροί* sogar die nämlichen Personen sein, so dass der Sinn wäre: wenn sie nicht auferstehen (in gratiam cinerum), was aber schon der Artikel verbietet; es müsste bloss *ὑπὲρ νεκρῶν* (*νεκρ.* wäre ja qualitativ) gesagt sein, und auch so wäre es eine poetische Ausdrucksweise, die kein Leser zu errathen eine Handhabe gehabt hätte. Noch willkürlicher Otto: *οἱ βαπτιζόμ.* seien die Auferstehungsleugner, welche sich taufen lassen, um (was spottend gesagt sei) statt Lebendige Todte zu werden. Am willkürlichsten verfährt Hofm.*), indem er interpungirt: *ἐπεὶ τί ποιήσ. οἱ βαπτ. ὑπὲρ τ. νεκρῶν, εἰ ὅλως νεκρ. οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν;* der Gedanke sei: „Wenn diejenigen, welche vermöge der Sünde im Tode liegen, mit ihren Sünden einem völligen Tode anheimfallen, aus welchem es kein Erstehen giebt: so werden die, welche sich taufen lassen, in ihrem Christenstande keinen Grund finden, etwas für sie zu thun, das ihnen aus dem Tode hülfe, in welchem sie liegen; ja warum lassen sie sich denn taufen? und warum wagen wir für sie unser Leben?“ So gehöre *ὑπὲρ τῶν νεκρ.* zu *τί ποιήσ.;* das *ὑπὲρ αὐτῶν*, mit Nachdruck an die Spitze der letzten Frage gesetzt, gehe auf die *βαπτιζόμενοι*. An dieser Erklärung ist jedes Stück unrichtig; denn 1) etwas für andere, d. i. zu deren Besten zu thun, ist unbedingte Pflicht, unabhängig davon, ob eine Auferstehung sei oder nicht; 2) etwas zu thun aber, was ihnen aus dem Tode hülfe, steht gar nicht da, sondern wird zugetragen; 3) die etwas für andere thun können und sollen, sind die Christen; diese können aber nicht so sonderbar wie durch *οἱ βαπτιζόμενοι* bezeichnet sein, sondern auf verständliche Weise müssten sie etwa *οἱ πιστεύσαντες* oder ähnlich heissen, oder wenigstens *οἱ βαπτισθέντες*; 4) die *νεκροί* können nach dem Context nur die Todten, d. i. die Gestorbenen sein, wie seit V. 12 durch's

*) Godet: L'étonnante interprétation, qui est difficile de prendre au sérieux.

ganze Capitel; 5) dem ὑπὲρ αὐτῶν eine andere Beziehung zu geben als ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, ist ein eben so gewaltsamer Griff, als beides vom βαπτίζεσθαι loszureissen, bei welchem es ebenmässig zur näheren Bestimmung erforderlich ist und steht. Wenn 6) ὑπὲρ αὐτῶν heissen soll: „um sie zur Annahme der Taufe zu bestimmen", so ist eben alles eingetragen. Ueberdies könnte nicht ὑπὲρ αὐτῶν, sondern nur das mit καί eingeführte ἡμεῖς den Nachdruck haben, wie das vorher mit καί eingeführte βαπτίζ.*). — εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρ.) Parallele des bei ἐπεί zu denkenden Bedingungssatzes. Denn Paulus denkt sich die Auferstehung der Todten in so nothwendigem Zusammenhange mit der Vollendung des Messiasreichs, dass die Verneinung des einen auch die Verneinung des andern ist. „Wenn überhaupt (wie 5, 1) Todte nicht erweckt werden können, warum lassen sie sich auch taufen für sie?" da sie ja in jenem Falle gar nichts für die Todten zu thun hätten. S. überh. z. Rom. 8, 24. Pflugk ad Hec. 515. Baeuml. Partik. S. 152. Dies „auch" bezeichnet das (ganz nutzlose) Hinzutreten der Handlung. εἰ ἐγείρ. noch zum Vorherigen zu beziehen (Luther u. V.), stört den Parallelismus; die Hinzufügung des Bedingungssatzes zu ἐπεί hätte an sich kein Bedenken (gegen v. Heng.). Plat. Prot. S. 318 B. Xen. Anab. 6, 1, 30. 7, 6, 22. 4. Makk. 8, 8.

V. 30. Wie ungereimt verfahren auch wir in jenem angenommenen Falle! — καί) bestimmt nicht etwa für das vorherige βαπτ. den Sinn der Leidenstaufe, sondern es fügt ein neues Subject hinzu, dessen Verhalten ebenfalls ziellos wäre. — ἡμεῖς) „ich und meines gleichen", wir apostolischen Verkündiger des Evangel., wir Apostel und unsere Gefährten, nicht: ich (Paulus) im Gegensatze zu anderen Aposteln (Holsten). Auf sich kommt er erst nachher zu sprechen, denn V. 31 f. führt er sich, sein eigenes Schicksal, individualisirend als Beleg an. Zwar ist das Argument nur für die Fortdauer des Geistes (vrgl. Cic. Tusc. 1, 15); diese aber, als Seligkeit gehofft, hat bei P. die Auferstehung zur nothwendigen Bedingung.

*) Valck. conjicirt: ἀπ' ἔργων νεκρῶν (Hebr. 6, 1. 9, 2), wofür ein Beleg bei P. sich nicht findet und wodurch ein neuer Gedanke unvermittelt in befremdender Kürze eingeschaltet würde. Baljon will ὑπὲρ τῶν νεκρῶν und das folgende ὑπὲρ αὐτῶν (νεκρῶν) als Glosse ausscheiden. Das ist bequem, aber erklärt nichts. Die Ausscheidung führte zu dem Problem: wie kommt Paulus dazu, die Taufe als Beweis für die Auferstehung einzuführen, und zwar ohne alle Erläuterung? Den Gedankengang von Röm. 6, 1 konnte er schwerlich einfach als bekannt voraussetzen.

V. 31. *Ἀποθνήσκω*) „ich gehe mit Sterben um", bin ein moribundus. S. Bernhardy S. 370 und v. Heng. Starke Bezeichnung der Todesgefahr, in welcher er sich täglich befangen sieht. Vrgl. 2. Kor. 4, 11. 11, 23. Rom. 8, 36 u. d. Parallelen b. Wetst. Noch stärker wäre das Perf. gewesen, wie Eur. Hec. 431. — *νή*) bei Classikern sehr häufiges Betheuerungswort (im N. T. nur hier), immer mit Accus. der Person oder Sache, bei welcher man versichert (Kühner II. S. 254). „Bei eurem Rühmen, welches ich habe in Christo", d. h. so wahr ich mich eurer rühme in meiner Gemeinschaft mit Christo, im Dienste Christi. Vrgl. Rom. 15, 17. Das Rühmen, welches von Seiten des Ap. geschieht, hat er als eine sittliche Thätigkeit gedacht, welche ihm eignet. Vrgl. das Gegentheil *μομφὴν ἔχειν*, *μέμψιν ἔχειν* u. drgl. Ellendt Lex. Soph. I. S. 732. — *ὑμετέραν*) kann objectiv gefasst werden (Matthiae S. 1032. Mätzn. ad Antiph. S. 221. Kühner II. S. 486. Vrgl. 11, 24. Rom. 11, 31): so wahr ihr der Gegenstand meines Rühmens seid. 2. Kor. 9, 3. Thuc. 1, 69: *αἱ ὑμέτεραι ἐλπίδες* die Hoffnungen auf euch (Edwards). Die Korinther, deren Gemeindebestand ein apostolischer Ruhm für P. ist, können ihm selbst bezeugen, welche Todesgefahren sich mit der apostolischen Arbeit verbinden. So verwahrt er sich gegen jeden Verdacht der Uebertreibung und Prahlerei. Holsten subjectiv: so wahr ich der Gegenstand eures Rühmens bin. Dann aber erwartete man eine nähere Bestimmung. Zur Einführung des Nachfolgenden (Hofm.) dient die Betheuerung nicht, da dasselbe nicht wieder als assertorische Aussage, sondern in bedingter Form eintritt. — *ἔχω*) ich halte fest daran. Röm. 1, 28 u. ö.

V. 32. Etwas Besonderes nach dem allgemeinen V. 31. — „Wenn ich nach Menschenweise „gethierkämpft" habe in Ephesus, was ist mir der (daraus hervorgehende) Nutzen?" — *κατὰ ἄνθρωπον*) hat den Hauptnachdruck, so dass es das Moment enthält, aus welchem die in der Frage des Nachsatzes liegende Negative: „so ist es nutzlos für mich", folgt. Der Zusammenhang aber ergiebt aus diesem Nachsatze als Sinn von *κατὰ ἄνθρωπον*: „nach Art gewöhnlicher Menschen", d. i. nicht in göttlichem Streben und Hoffen, sondern nur im Interesse zeitlichen Lohns, Gewinns, Ruhms u. drgl., wodurch der gemeine, unerleuchtete Mensch zur Uebernahme grosser Gefahren bewogen zu werden pflegt. Hat Paulus in solchem Sinne gekämpft, so hat er nichts davon, da er *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκει*. Die vielen abweichenden Fassungen *)

*) Chrys. u. Theophyl.: *ὅσον τὸ εἰς ἀνθρώπους*, so weit ein Thier-

s. b. Poli Synops. Gegen Rück., welcher es erklärt: „nach Menschenvermögen, mit Anstrengung der höchsten Kraft", entscheidet, dass *κατὰ ἄνθρ.* in allen Stellen das Menschliche nicht per excellentiam bezeichnet. Wenn daher der Context hier forderte, dass *κατὰ ἀνθρ.* den Massstab der Kraft ausspräche (welche Beziehung aber ganz fern liegt), so müsste man erklären: „mit gemein menschlicher, ohne göttliche Kraft". Auch würde nach Rück. Fassung *κατὰ ἄνθρ.* gar nicht das Hauptmoment des Vordersatzes sein, was es doch seiner Stellung nach nothwendig sein muss. Erklärungen wie exempli causa (Seml. al.), oder ut hominum more loquar (Estius) sind, da nicht *λέγω* oder *λαλῶ* dabei steht, unmöglich. Conjicirt wurde: *κατὰ ἀνθρώπων* (Scalig.). — *ἐθηριομάχησα*) *θηριομαχεῖν*, „mit wilden Thieren kämpfen" (Diod. 3, 42. Artem. 2, 54. 5, 49), ist hier significante bildliche Bezeichnung des Kampfes mit erbitterten und starken Feinden. So Tertull. (de resur. 48: „depugnavit ad bestias Ephesi, illas sc. bestias Asiaticae pressurae"), Chrys., Theophyl., Oecum., Pelag., Sedul., Beza, Grot., Estius, Calov., Michael., Zachar., Valck., Rück., Olsh., de Wette, Osiand., Neand., Ewald, Maier, Hofm., Krauss. Vrgl. Appian. B. C. S. 763 (b. Wetst.), wo Pompejus sagt: *οἷοις θηρίοις μαχόμεθα.* Ignat. ad Rom. 5: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς κ. θαλάσσης.* ad Tars. 1. ad Smyrn. 4. Vrgl. Tit. 1, 12. 2. Tim. 4, 17. Ignat. ad Eph. 7, wie denn auch bei Classikern bestialische Menschen *θηρία* genannt werden (Plat. Phaed. S. 240 B. Aristoph. Nub. 184. Jacobs ad Anthol. XII. S. 114). S. auch Valcken. S. 332. Paulus setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dem, was er so stark bezeichnet, voraus, wie er auch ausserdem annehmen konnte, dass sie von selbst seinen Ausdruck bildlich verstehen würden, da sie ja sein römisches Bürgerrecht kannten, welches eine Verurtheilung ad bestias, ad leonem, ausschloss. Auch kann sein verlorener Brief bereits nähere Angaben enthalten haben. Dennoch haben viele, wie Ambrosiast., Theodoret, Erasm., Luther, Calvin, Corn. a Lap., Lightf., Wolf al., zuletzt Holsten, Godet von einem wirklichen Thierkampfe erklärt, aus welchem er wunderbar gerettet worden sei *). Man wendet in Betreff des römischen Bürgerrechts

---

kämpfen in Bezug auf Menschen stattfindet. Theodoret: *κατὰ ἀνθρώπινον λογισμὸν θηρίων ἐγενόμην βορά.*

*) Aus dieser eigentlichen Fassung ist die Legende in den apokryphischen Actis Pauli geflossen b. Niceph. H. E. 2, 25 (S. 175 ed. Paris 1630): er sei zuerst einem Löwen, dann anderen Bestien vorge-

ein (s. bes. Flatt), Act. 16, 22 f. sei ja Paulus gegeisselt worden u. s. w. Allein dort berief sich Paulus auf sein Bürgerrecht nicht, sondern machte es erst nach erlittener Geisselung und Einkerkerung bekannt, worauf er auch sofort frei gelassen wurde, V. 37 f. Ehe er aber den Bestien vorgeworfen worden, würde er pflichtgemäss sein Bürgerrecht angerufen haben und dadurch geschützt worden sein. Und hätte Luc. in der Apostelgeschichte einen so ganz absonderlichen Fall, welcher unter allen wunderbaren Rettungen des Ap. die wunderbarste wäre, unerwähnt gelassen? sollte Paulus selbst 2. Kor. 11, 23 f. und Clem. 1. Kor. 5 ihn nicht mit namhaft gemacht haben? — Bei der uneigentlichen Fassung*) aber ist nicht nachzuweisen, ob und welch' ein einzelnes Ereigniss gemeint sei. Viele Aeltere denken mit Pelag., Oec. u. Theophyl. an den Aufruhr des Demetrius Act. 19. Aber dabei war Paulus selbst gar nicht in Gefahr gerathen; auch ist nach Act. 20, 1 anzunehmen, er habe vor dem Aufruhre geschrieben. Vielleicht meint er gar kein einzelnes Ereigniss, sondern das ganze schwere Kämpfen, welches er in Ephesus bis dahin mit erbitterten jüdischen Gegnern zu bestehen gehabt, und wovon er Act. 20, 19 spricht: *μετὰ — — δακρύων κ. πειρασμῶν* etc. — *τί μοι τὸ ὄφελος;*) was nützt es mir? Der Artikel bezeichnet den bestimmten, als Ergebniss gedachten Nutzen. Die selbstverständliche Antwort ist: nichts! Vrgl. 9, 17. Als den Gewinn aber, welchen er von seinem nicht *κατὰ ἄνθρωπον* geführten Kämpfen habe, hat er nicht zeitliche Erfolge, Gemeindestiftung und dergl. im Auge, sondern die künftige Herrlichkeit, die durch die Todtenerstehung bedingt ist (vrgl. Phil. 3, 10. 11); daher er *εἰ νεκροί* etc. fortfährt. — *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρ.*) wird von den meisten Aelteren (nicht Chrys. u. Theophyl., aber schon Pelag. u. Theodoret) zum Vorherigen

---

worfen, aber von allen unberührt gelassen worden. — v. Hengel (vrgl. schon dessen Annot. S. 208) hat, ebenfalls die eigentliche Fassung festhaltend, nur von einem gesetzten Falle erklärt: „Sumamus, me Ephesi depugnasse cum feris etc.“ Dies würde aber in den Zusammenhang mit den wirklichen Gefahren und Leiden, welche P. vorher erwähnt hat, gänzlich nicht passen. Beachte vielmehr die Steigerung: *κινδυνεύομεν, ἀποθνήσκω, ἐθηριομάχησα*, welches letztere von dem allgemeinen *ἀποθνήσκω* einen besonderen geschehenen Fall als Beleg hervorhebt.

*) welcher auch Krenkel in Hilgenf. Zeitschr. 1866. S. 368 f. folgt, der dabei einen urchristlichen, auf Mark. 1, 13 zurückgehenden Sprachgebrauch annimmt, was auf eine unbegründbare Hypothese hinausläuft.

gezogen. Dann wäre es ein zweiter Bedingungssatz zu *τί μοι τὸ ὄφελος*; aber der Gleichmässigkeit im Verhältnisse der Sätze (vrgl. V. 29) ist es weit angemessener, mit dem Folgenden zu verbinden (Beza, Beng., Griesb. u. d. Späteren). Man bemerke übrigens, dass *εἰ νεκρ. οὐκ ἐγείρ.* dem mit *κατὰ ἄνθρ.* bezeichneten Gedanken als correlates objectives Verhältniss entspricht; ferner dass P. nach *εἰ* ein *οὖν* oder auch *γάρ* nicht gesetzt, sondern asyndetisch um so lebhafter und schlagender geschrieben hat; desgleichen dass dem Ap. das sittliche Leben nothwendig im Glauben an die ewige Erlösung begründet ist, ohne welchen Glauben, mithin bloss auf das abstracte Pflichtpostulat gestellt, es in Wahrheit gar nicht vorhanden sein kann; endlich dass gerade die Form einer Aufforderung die sittliche Widersinnigkeit der Prämisse recht grell aufdeckt, was noch dadurch verstärkt wird, dass P. die gefährliche Folge des glaubenslosen irdischen Eudämonismus, welcher *τῇ γαστρὶ μετρεῖ καὶ τοῖς αἰσχίστοις τὴν εὐδαιμονίαν* (Dem. 324. 24) und im Angesichte des Todes hoffnungslos die letzte Lust mit leidenschaftlicher Hast erraffen möchte (Thuc. 2, 53), mit einer sprüchwörtlichen Wendung giebt, die durch die LXX. auch in die Schrift (Jes. 22, 13) übergegangen ist. Vrgl. Zacagni, coll. mon. vet. eccl. graec. S. 558. Profan-Analogieen wie Eur. Alc. 798 zu diesem epikureischen Grundsatz s. b. Wetst. Jacobs Del. epigr. 7, 28. Dissen ad Pind. S. 500; vrgl. Nicostr. b. Stob. flor. 74, 64: *τὸ ζῆν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅστις ἂν φάγῃ.* S. auch Sap. 2, 1 f. — *αὔριον*) leichtsinnig concreter Ausdruck des sehr Baldigen. Vrgl. Theocr. 13, 4. — In *αὔρ. γὰρ ἀποθνήσκ.* aber liegt nicht, dass *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγ.* die Verneinung des Lebens nach dem Tode überhaupt einschliesse (Flatt, Rück. u. M.), sondern Paulus denkt den Tod als Versetzung der Seele in den Hades (vrgl. jedoch Phil. 1, 15 f. Anm.), aus welchem die Versetzung der (im Paradiese befindlichen) Gerechten in das ewige messianische Leben nur durch die Auferstehung möglich sei.

V. 33 f. Die unsittliche Folge der Auferstehungsleugnung (V. 32) veranlasst nun den Ap. schliesslich noch, jenem epikureischen Spruche einen sittlichen Warnungsspruch entgegenzustellen: die Gemeinde solle durch ihren Verkehr mit jenen Leugnern, die in ihrem Schoosse waren (*τινὲς ἐν ὑμῖν* V. 12 vrgl. V. 34), nicht in die Irre gerathen, d. i. zur Unsittlichkeit verführt werden (*πλανᾶσθε*, Passiv., s. z. 6, 9). — *φθείρουσιν* etc.) Rechtfertigung der Ermahnung *μὴ πλανᾶσθε*. Die Worte (einen Iamb. trimeter acatalect. bil-

dend)*) sind der Thais des Komikers Menander (s. dessen Fragm. ed. Meinecke S. 75) entlehnt, wobei aber fraglich bleibt, ob sie Paulus wirklich auch als Ausspruch dieses Komikers (als *Μενάνδρειος φωνή*, Lucian. Am. 43), oder überhaupt nur als einen hellenischen Gemeinspruch, der schon als solcher auch von jenem Dichter aufgenommen sein kann, gekannt hat. Letzteres ist bei dem sprichwörtlichen Charakter der Worte und beim Mangel irgend einer Andeutung, dass sie eines anderen seien, nicht unwahrscheinlich. Aehnliche classische Stellen s. b. Alberti Obss. S. 356 f. u. Wetst. Vrgl. bes. Theogn. 35 f. — *ηθη χρηστά*) gute Sitten, Gegentheil: *κακά* Soph. R. 610. Ant. 516 u. *πονηρά*, Plat. Gorg. S. 499 E. Phil. S. 40 E; Plat. Def. S. 412 E: *χρηστότης ἤθους ἁπλαστία μετ' εὐλογιστίας.* — *ὁμιλίαι κακαί*) Vulg.: „colloquia mala". So Luther, Erasm. al., unter den Neuern v. Heng., Holsten, der Röm. 14, 1. Luc. 24, 14 vergleicht. Vrgl. Dem. 1468. 27. 1466. 2. Xen. Mem. 1, 2, 6. Der Context rechtfertigt diese Beschränkung des Begriffs, denn der Ap. giebt hier Ermahnungen, deren Spitze gegen die *τινές*, welche die Auferstehung in Zweifel ziehen (V. 12), sich richtet. Meyer und Godet (vrgl. Beza) entscheiden sich für die sprachlich gleich berechtigte Uebersetzung: „nichtswürdige Verkehre, schlechter Umgang". Zum Plur. vrgl. Plat. Pol. S. 550 B: *ὁμιλίαις — κακαῖς κεχρῆσθαι*, Soph. O. R. 1489. Xen. Mem. 3, 7, 5. Hier. 4, 1. — *ἐκνήψατε δικαίως, κ. μὴ ἁμαρτ.*) Parallele von *μὴ πλανᾶσθε*, aber die Leser als schon in ihrer sittlichen klaren Besonnenheit gestört, durch den Einfluss jener *τινές* V. 34 bereits in einen gewissen Grad von sittlicher Unfreiheit (Berauschtheit) versetzt darstellend; denn die völlige Ernüchterung aus dem Zustande vor ihrer Bekehrung her (Hofm.) liegt dem Texte fern, wie namentlich gleich noch die folgende Begründung auf die nachtheilige Beeinflussung der *τινές* hinweist. Er scheidet die Gemeinde von diesen etlichen ihrer Glieder; jene soll sich durch diese nicht schädigen lassen (5, 6), sondern nüchtern werden, so weit sie durch letztere schon an sittlicher Nüchternheit Einbusse erfahren hat. „Werdet nüchtern auf die rechte Weise", so wie sich's gehört. Vrgl. Liv. 1, 41: expergiscere vere. Hom. Od. ξ, 90: *οὐκ ἐθέλουσι δικαίως μνᾶσθαι.* Dem. 1180. 25. Vrgl. Lob. ad Soph. Aj. 547. Zu *ἐκνήφειν*, nüchtern

*) Dem Versmasse angemessen ist allein die fast zeugenlose Lesart *χρήσθ'* (Lachm.). Clem. Alex. Strom. I. S. 350 P: *ἰαμβείῳ συγκέχρηται τραγικῷ* (Edw.). Nach Socr. Hist. eccl. III. 6 stammen die Worte aus Euripides.

werden, in uneigentlicher Beziehung im Gegensatz zur Geistestrunkenheit vrgl. Plut. Dem. 20. Aret. 4, 3. Joel 1, 5. Beng.: „ἐκνήψατε exclamatio plena majestatis apostolicae". — Der Imperat. Aor. bezeichnet die rasche momentane Ausführung des Nüchternwerdens; dagegen verlangt μὴ ἁμαρτάνετε*) die fortdauernde Enthaltung vom Sündigen durch Zweifel an Gottes Allmacht. — ἀγνωσίαν γὰρ etc.) „denn Unkenntniss Gottes haben gewisse Leute"; wie sehr solltet ihr euch hüten, von solchen euch bethören zu lassen! ἀγνωσία (1. Petr. 2, 15) ist das Gegentheil von γνῶσις, s. Plat. Pol. 5. S. 477 A. Soph. S. 267 B. Die τινές sind die V. 12 Bezeichneten, nicht etwa nur ein geringer Theil derselben (Billr.). Das Wesen ihres Unglaubens an die Auferstehnng wird wie Matth. 22, 29 aufgefasst. Der Ausdruck: ἀγν. ἔχειν „gravior est phrasis quam ignorare", Beng. Sie sind damit behaftet. Vrgl. Stallb. ad Plat. Rep. S. 574 E. — πρὸς ἐντρ. ὑμ. λέγω) Denn dass solche τινές in der Gemeinde waren, beschimpfte die Gemeinde; um so wackerer sollte sie sein. Vrgl. 6, 5. 5, 6. ὑμῖν gehört zu λέγω**).

---

*) Dem Imperative vim futuri (Beng., Krauss) zu leihen (vrgl. z. Eph. 4, 26), giebt der Context kein Recht. Zu dem allgemeinen μὴ ἁμαρτάνειν vrgl. das ποιῆσαι κακὸν μηδέν 2. Kor. 13, 7.

**) Meyer bemerkt zu V. 32—34: Zu rasch schliesst Billr. u. Olsh. aus V. 32, dass die Auferstehungsgegner den Grundsatz φάγωμεν etc. selbst verabscheut hätten. Von seinen Lesern überhaupt setzt Paulus voraus, dass sie jenen Grundsatz als widerchristlich verabscheuten; aber die τινές unter ihnen, welche die Auferstehung leugneten, müssen, nach der Warnung und Ermahnung V. 33. 34, in Folge dieser Leugnung schon zur frivolen Lebensrichtung hingerissen gewesen sein; sonst könnte Paulus nicht vor der Verführung durch ihren unsittlichen Umgang warnen (V. 33). Ja, manche anderen sogar mussten schon durch den bösen Einfluss der τινές in ihren sittlichen Grundsätzen wankend geworden sein; sonst könnte Paulus nicht ermahnen, wie er V. 34 thut. Denn dass er V. 33 f. nicht vor Misskennung und Darangebung von Heilswahrheiten warne, wie Hofm. meint, sondern vor Verderb heilsamer Sitten, also vor Immoralität, ist durch ἤθη in dem Menandrischen Worte und durch μὴ ἁμαρτ. gewiss, daher auch die Gefahr der Verirrung nicht als durch Umgang mit heidnischen Volksgenossen eingetreten zu denken ist (Hofm.), sondern durch den Verkehr mit jenen τινές in der Gemeinde, welche vermöge der Auferstehungsleugnung sittlich leichtfertig geworden waren. Die τινές waren kranke Glieder des Gemeindekörpers, welchem P. vor weiterem Umsichgreifen des Uebels bewahren will, wie im Glauben so im Leben. Gegen Meyer's Auffassung spricht jedoch, 1) dass der Ap. die τινές zu den Lesern nicht in den scharfen Gegensatz stellt, den sie voraussetzt, s. V. 12: τινές ἐν ὑμῖν; 2) dass der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist; 3) dass er, wenn es thatsächlich Gemeindeglieder von ausgesprochener epikureischer Gesinnung gegeben hätte, dieselben

V. 35—49. Der Erweis der Todtenauferstehung ist nun geschlossen und es beginnt die Erörterung über die Möglichkeit und religiöse Nothwendigkeit einer höheren Existenzweise ohne Aufhebung der Identität der Persönlichkeit, für welche die Leiblichkeit ein constituirender Factor ist. Nicht bloss um die „Beschaffenheit des künftigen Leibes“ (Meyer) handelt es sich, der Ap. spricht vielmehr von der Auferstehung der Persönlichkeit, wobei die Frage nach der Art ihrer Leiblichkeit sachgemäss im Vordergrunde steht; denn der Leib als Organ ist die Bedingung einer persönlichen Fortdauer. Der Inhalt der Erörterung ist durch die Gründe, welche die Zweifel an der Auferstehung veranlassten, bedingt*).

V. 35. *ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις*) „aber, meiner bisherigen Beweisführungen ungeachtet, man wird sagen“. Vrgl. Jak. 2, 18. „Objicit in adversa persona quod doctrinae resurrectionis

---

nicht bloss indirect getroffen, sondern auf ihr Ausscheiden gedrungen haben würde. Deshalb wird auch betreffs der Auferstehungsleugner dabei stehen zu bleiben sein, dass dieselben über die Tragweite ihres Gebahrens sich nicht klar waren und dass ihnen deshalb der Weg, der folgerecht vor ihnen liegt, vom Ap. schonungslos gezeigt wird. Indem P. die Gemeinde warnt, warnt er auch sie.

*) Zur Textkritik: V. 36. *ἄφρον*) Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort: *ἄφρων*, nach ℵABDEGP Minusk. Jenes ist Correctur. — V. 39. Vor *ἀνθρώπων* hat die lect. rec. wieder *σάρξ*, welches nach entscheidenden Zeugen von Griesb. u. den Späteren getilgt ist. — *ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν*) Ueberwiegende Auctorität — und nur diese kann hier entscheiden — hat die Umstellung *πτηνῶν — ἰχθύων*. So Rück., Lachm., Tisch, Westc.-Hort, welche vor *πτην.* nach entscheidenden Zeugen wieder *σάρξ* lesen. Meyer hält *σάρξ* ohne Grund für einen mechanischen Zusatz. — V. 44. *ἔστι σῶμα* etc.) *εἰ ἔστιν σῶμα ψ. ἔστιν καὶ πνευματ.* haben ℵABCD*FG Minusk. u. m. Vers. u. Väter. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Und wie leicht veranlasste die Form der vorherigen Glieder die Uebergehung des *εἰ*, welches ohnehin durch einen Augenfehler (*ΕιΕστιν*) leicht ausfallen konnte. — V. 47. Nach *ὁ δεύτερος ἄνθρ.* haben lect. rec., Scholz: *ὁ κύριος*, gegen ℵ*BCD*EFG* 17. 66** u. m. Vers. u. Väter. Verdächtigt von Griesb., getilgt auch von Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Glossem. S. Reiche Comm. crit. I. S. 294 f. — V. 49. *φορέσομεν*) Lachm., Tisch. VIII, Wesc.-Hort: *φορέσωμεν*, nach ℵACDEFGKLP d. meisten Minusk. Copt. Slav. Vulg. It. Syr. utr. (?) Goth. Theodot. Orig. Method. Bas. Chrys. Caes. Macar. Epiph. Damasc. Ir. Tert. (praeceptive, non promissive) Cypr. Hilar. Zeno Ambrosiast. Hier. Pel. al. Die Recepta stützen B, wenige Minusk. Arm. Aeth. Cyrill. Theodoret; Oec. u. Theophyl. geben und erklären beide Lesarten. Die Bezeugung entscheidet für den Conj. Meyer hält aus inneren Gründen an der lect. rec. fest (indem man *σὰρξ κ. αἷμα* V. 50 wegen der resurrectio carnis nicht physisch, sondern ethisch gedeutet hätte, wäre der Conj. hinein gebessert). So auch Holsten, Godet.

contrarium prima facie videtur; neque enim ista quaerentis est modum cum dubitatione, sed ab impossibili arguentis", Calvin. — *πῶς*) Der allgemeine und noch nicht concret bestimmte Zweifel wird sogleich durch *ποίῳ δὲ σώματι* mit Rücksicht auf seinen hauptsächlichsten Anlass wiederholt. Nach Meyer setzt *δέ* das *πῶς* und das *ποίῳ δὲ σώμ.* so in Parallele (s. Hartung Partik. I. S. 168 f. Klotz ad Devar. S. 362), dass es zwar nicht „oder aber" heisst (Hofm.), aber dem *πῶς* dasjenige gegenüber stellt, was eigentlich der gefragte Inhalt sein soll: „mit was für einem Leibe aber (meine ich) kommen sie?" Da es sich jedoch nicht nur um Zweifel an der Möglichkeit eines Auferstehungsleibes handelt, sondern diese allein die besondere Form waren, in der Zweifel an der Auferstehung Ausdruck gewannen, sind die Fragen einfach nebenzuordnen, aber nicht derartig zu trennen, dass die erste sich allein auf den Modus der Auferweckung, die zweite allein auf den Auferstehungsleib beziehe (Godet). Beides fällt, wie die Erörterung V. 42 f. beweist, zusammen. — *ἔρχονται*) nämlich zu den bei der Parusie noch Lebenden, 1. Thes. 4, 16 f. Die Praesentia *ἐγείρ.* und *ἔργ.* veranschaulichen das an sich Zukünftige als gegenwärtiges Object der Betrachtung. Vrgl. Dissen ad Pind. Nem. 4, 39. So kann das Praes. auch das Vergangene vergegenwärtigen (Dissen ad Dem. de cor. S. 253). Treffend Erasm.: „Actio rei declaratur absque significatione temporis".

V. 36—41. Zunächst Analogieen aus der Naturerfahrung zur Vorbereitung der dann V. 42 f. folgenden Belehrung über die gefragte *ποιότης* des Auferstehenden. — *ἄφρων*) Die Leugner haben also unter Voraussetzung der Identität des Auferstehenden mit dem Begrabenen die lebendige Fortexistenz der Persönlichkeit als einer mit einem Leibe begabten undenkbar gefunden; wie thöricht aber ist diese Voraussetzung! Der Nominat. ist nicht Anruf, weil ohne Artikel, sondern Ausruf, so dass zur grammatischen Erklärung *εἶ* zuzudenken ist. Vrgl. Luc. 12, 20 (Lachm., Tisch.), u. s. überh. Bernhardy S. 67. Winer § 29, 2. S. 172. Kühner II. S. 43. — *σὺ ὃ σπείρεις*) „was du säest", nicht lebendig gemacht wird's u. s. w. Das *σύ* hat den Nachdruck der nachherigen Gegenüberstellung der allein wirksamen göttlichen Thätigkeit V. 38: „du deinerseits"; daher auch nicht *ἄφρων σύ* zusammenzunehmen ist (so Holsten). — *ζωοποιεῖται*) Bezeichnung (von der abgebildeten Sache dargeboten) des Aufgehens des Samens, welcher vorher sterben muss, indem nämlich das Lebendige in ihm, der Keim, herauswächst und das den Keim enthaltende Korn der Zer-

setzung anheimfällt. Vrgl. Joh. 12, 24. Der Ausdruck ist, dem ἀποθανεῖν entsprechend, gewählt für die üblichen βλαστάνειν und διαλύεσθαι (Edwards nach Chrys.). Aber in dem Passiv liegt zugleich die Rücksicht auf die göttliche Kraft, welche dem ersterbenden Samenkorn neues Leben verleiht. Mag daher auch das ἀποθανεῖν beim gesäeten Samen das Analogon des Verwesens des begrabenen Leibes sein, so liegt der Vergleichungspunkt doch nicht darin, dass der Leib in der Erde verwesen muss, um in dem bei der Todtenerweckung aus ihm hervorgehenden Auferstehungskörper lebendig zu werden, so wie das Saatkorn in der Erde durch Zersetzung stirbt, um im aufgehenden Keime neu zu erstehen (Meyer). Dagegen entscheidet sowohl, dass das Samenkorn mit dem Leichnam nicht gleichgesetzt werden darf, als auch, dass alsdann die Analogie zur Vorstellung einer Seelenwanderung, und nicht einer Auferstehung führte, da ja die Entwickelung des Samenkorns einen ewig sich erneuernden Kreislauf darstellt. Andererseits genügt es auch nicht, bloss die Nothwendigkeit des Sterbens zur Erlangung des Auferstehungslebens (v. Heng., vrgl. Rück. u. Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 374) *) abgebildet zu finden, denn es steht nicht im Zweifel, dass die Analogie für den ganzen Vorgang, das Säen, Ersterben und Belebtwerden, hier wie dort Bedeutung behält. Demnach verweist dieselbe den Zweifler an die allmächtige Kraft Gottes, welche das Samenkorn ebenso wie den erstorbenen Leib aus dem Tode zum

*) Vrgl. über Holstens Auffassung des ganzen Abschnittes Wendt, die Bgr. Fleisch u. Geist S. 96 f. Aber Wendt wird zu sehr durch den Gegensatz zu Holsten bestimmt, wenn er seine Ansicht so formulirt: „Die Untersuchung dreht sich nicht mehr darum, welche Substanz, sondern darum, welche Form, welches Aussehen die Auferstandenen haben würden“. Wenn V. 50 das Ergebniss der ganzen Verhandlung zieht, so handelt es sich dem Ap. nicht bloss um das Aussehen, sondern um die Beschaffenheit der auferstandenen Persönlichkeit überhaupt. Die Prämisse der Leugner war: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Diese eignet er sich an, nachdem er erwiesen hat, dass sie die Frage V. 35 nicht trifft, da der Uebergang in die höhere Existenz, wie die Analogien und die christologischen Erwägungen beweisen, nicht eine Erhaltung der irdisch-sarkischen Leiblichkeit fordert. Demnach leitet die Erwägungen des Ap. nicht der Gegensatz von Substanz und Form, sondern er ermittelt die Art und Weise, in welcher der Uebergang aus der niederen in die höhere Existenz für den Gläubigen sich vollziehen kann und muss. Holsten nähert sich jetzt diesem Standpunkte (Evg. des Paulus I. S. 247, Anm.): „Der lebendige Begriff des σῶμα ist der einer substanziellen Form“. Weshalb will er es daher bestreiten, dass bei Paulus σάρξ und σῶμα als Begriffe mit fliessenden Grenzen gedacht sind?

Leben ruft. — Eine Parallele bietet Clem. 1. Kor. 24. Weiteres bei Heinrici S. 529 f.

V. 37. Wie V. 36 der ersten Frage V. 35, so correspondirt V. 37 der zweiten. *Καὶ ὃ σπείρεις*) „Und was du säest — nicht den Leib, welcher werden wird, säest du". *ὃ σπείρεις* lässt erst im allgemeinen die Aufmerksamkeit auf sich verweilen, unabhängig vom Folgenden, welches einen vollständigen Satz für sich bildet. S. z. Matth. 7, 24. 10, 14. Luc. 21, 6. Was aus dem Korn hervorwachsen wird, die Pflanze, nennt Paulus *τὸ σῶμα τὸ γενησόμ.*, weil er es als Analogon des Auferstehungsleibes in seiner Vorstellung hat. Der Nachdruck aber liegt auf *τὸ γενησ.* — *γυμνὸν κόκκον*) „ein nacktes Korn", welches noch nicht mit einem Pflanzenkörper (s. das Folgende) gleichsam bekleidet ist. Vrgl. 2. Kor. 5, 3. Dass dem *γυμνὸς κόκκος* nicht die Seele oder das *πνεῦμα* des Gestorbenen entspreche (Holsten), zeigt *ὃ σπείρεις* vrgl. mit V. 42 f. Zur Sache vrgl. Clem. Cor. I. 24: *ἄτινα πεσόντα εἰς τὴν γῆν ξηρὰ καὶ γυμνὰ διαλύεται* (Edwards). — *εἰ τύχοι σίτου*) „etwa von Weizen". *εἰ τύχοι* heisst auch hier nicht „zum Beispiel", sondern „wenn sich's trifft" (dass du etwa gerade Weizen säest). S. z. 14, 10. — *ἤ τινος τῶν λοιπῶν*) Neutr. Dazu zu denken ist aus dem Zusammenhange *σπερμάτων*. Vrgl. Nägelsb. z. Ilias S. 304 ed. 3.

V. 38. *Ὁ δὲ θεός*) dem *σὺ ὃ σπείρεις* V. 36 gegenüberstellend, was mit dem menschlicherseits gesäeten Samen von Seiten Gottes geschehe. — *ἠθέλ.*) „gewollt hat". Es bezeichnet den (schon bei der Schöpfung) abgeschlossenen Act der göttlichen, in die Naturgesetze gelegten Willensbestimmung. — *καί*) und zwar, wie 3, 5. — Die Verschiedenheit der (eigentümlichen *ἴδιον*) Organismen, welche Gott den verschiedenen gesäeten Samen unter Erhaltung der Stetigkeit der Arten verleiht, d. i. aus ihnen hervorwachsen lässt, deckt die Frage: *ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται*; sofern sie zur Leugnung der Auferstehung dienen soll, desto mehr in ihrer Thorheit auf. Als ob Gott, der so vielfache Pflanzenkörper den gesäeten Körnern je nach ihren Arten giebt, nicht auch neue Auferstehungskörper den begrabenen Verstorbenen geben könnte! Wie unverständig, zu denken, derselbe Leib, welcher begraben wird (wie sich z. B. die Pharisäer die Sache dachten), müsse wieder hervorkommen, wenn es eine Auferstehung gebe! Jeder Weizenhalm u. s. w. widerlegt dich! So zeigt die Analogie, wie Gottes allmächtiger Wille in dem Leben der Natur eine Entwickelung vor Augen stellt, in welcher aus dem Tode ein Neues, aber nicht ein Fremdes hervorgeht.

V. 39—41. Um begreiflich zu machen, dass nicht derselbe Leib wieder hervorgehen müsse, wird nun noch auf die vielfache Verschiedenheit von organischen Bildungen in der Natur hingewiesen; so kann auch der Auferstehungsglaube nicht an die Voraussetzung der Gleichheit des jetzigen und künftigen leiblichen Organs geknüpft sein. Sehr verschieden sind nämlich die animalischen Fleischarten (V. 39), die himmlischen und irdischen Körper (V. 40), wie der Glanz der Sonne, des Mondes und der Gestirne (V. 41) zeigt. Betreffs des Wechsels von ἕτερος und ἄλλος s. zu 12, 8—10, zur Aufzählung der Lebewesen Gen. 1, 24 f. Psalm 8, 6 (Edwards). — σὰρξ κτηνῶν) Fleisch von Vieh, d. i. quadrupedum überhaupt, wie das Folgende fordert (so de Wette u. Osiand. nach Aelteren), nicht bloss jumentorum (v. Heng.) oder pecorum (Vulg.), welche zum ökonomischen Gebrauch und zum Transport gehalten werden (Meyer). Die beiden abgeleiteten Bedeutungen ergeben sich aus der Grundbedeutung: Besitz, Hausvieh. — σώματα ἐπουράνια) Nach Meyer: „himmlische, d. i. im Himmel befindliche Leiber". Vrgl. z. Joh. 3, 12. Phil. 2, 10. Damit seien die Leiber der Engel (Matth. 22, 30. Luc. 20, 36) gemeint. So auch de Wette, früher Holsten. Da aber sogleich die δόξα τ. ἐπουρ. durch δόξα ἡλίου etc. näher beschrieben wird, ist bei der gewöhnlichen Erklärung „Himmelskörper" (Sonne, Mond und Sterne) stehen zu bleiben (so auch Hofm., Hahn Theol. d. N. T. I. S. 265, Delitzsch Psychol. S. 66). Wenn Meyer dagegen sagt, dass man dem Ap. unsern modernen Sprachgebrauch unterlege, so bleibt er dafür den Beleg schuldig. Ob P. die aus der Bibel nicht sicher (Hiob 38, 7) zu belegende Betrachtungsweise der Gestirne als belebter Wesen (so jetzt auch Holsten, vrgl. dazu Galen. de usu Part. 17 b. Wetst. Philo. op. mund. S. 5. 16. 32 u. ö.) sich angeeignet habe, kann zweifelhaft erscheinen *). Aber zu allgemein und unbestimmt findet Billr. nur himmlische Organismen, von denen dann Sonne, Mond und Sterne beispielsweise genannt seien. Der zunächst um des Gegensatzes willen gewählte allgemeinere Ausdruck σώμ. ἐπουρ. wird nämlich sogleich genauer bestimmt. Und wenn der Zusammenhang verlangt, dass σώματα Leiber als wirkliche Lebensorgane sind, nicht unorganische Dinge und Stoffe, wie z. B. Steine

*) Ganz Verfehltes haben Chrys. u. Theophyl. (vrgl. auch Theodoret), welche mit σώμ. ἐπουρ. die Frommen, und mit σώμ. ἐπίγεια die Gottlosen bezeichnet glauben, trotz der δόξα, welche beiden zugesprochen wird.

(Lucian. vit. auct. 25), Wasser (Stob. fl. app. 2, 3) und überhaupt das Materielle (Plato Polit. S. 288 D), das bei Griechen, nicht aber sonst im N. T. mit *σῶμα* bezeichnet wird (Meyer), so wird man nicht umhin können, dem Ap. die Vorstellung beseelter Himmelskörper zuzuschreiben. Die Einmischung der Engel würde die Reihe der Analogieen unnöthig verwirren (Hofm.). Und warum sollte P. nicht, falls er sie hätte nennen wollen, den unzweideutigen Gegensatz von *σώματα ἀνθρώπων* und *σώματα ἀγγέλων* gewählt haben? — *σώματα ἐπίγεια*) auf Erden befindliche Leiber, das sind die Leiber der Menschen und Thiere. — Beiderlei Leiber, die himmlischen und irdischen, sind von verschiedenartiger eigentümlicher Herrlichkeit, jene mit Lichtglorie umflossen, diese Kraft, Anmuth, Schönheit, künstlichen Bau u. dergl. in ihrer äusseren Erscheinung darstellend. Beachte, dass V. 40 *ἑτέρα* gesagt ist, weil die Subjecte specifisch verschiedener Art und Beschaffenheit sind. Anders V. 41, vrgl. V. 39—41. „Eine andere ist Sonnenpracht, und eine andere Mondespracht, und eine andere Pracht von Sternen" (d. i. eine andere als von Sonne und Mond). Aber *ἀστέρων*, nicht *ἀστέρος* hat P. gesagt, weil auch die Sterne unter einander nicht einerlei Glanz haben; darum setzt er erläuternd hinzu: „denn Stern von Stern unterscheidet sich an Glanz", wodurch er seine eigenartige Pracht erhält. Sonach ist *διαφέρει* einfach differt (Vulg.), nicht excellit (Matth. 6, 26. 10, 31. 12, 12), was der Context nicht darbietet. Zu *ἐν* bei *διαφέρει* vrgl. Plat. Pol. 8. S. 568 A. Dem. 291. 17. Bremi ad Isocr. I. S. 169. Gewöhnlicher ist der Accus. oder Dativ der näheren Bestimmung (Lobeck ad Phryn. S. 394). *Δόξα* das was erscheint, die Erscheinung, prägnant: die herrliche Erscheinung, bei den Sternen also der Glanz, der Lichtschein, bei den *ἐπίγεια* aber, wie der Augenschein lehrt, gewiss nicht (gegen Holsten). Daher ist der Begriff nicht schlechtweg gleich Lichtsubstanz, wohl aber bleibt die Erscheinung Ausdruck des Wesens. Der Zweck von V. 41 ist nicht, auf die verschiedenen Herrlichkeitsgrade der Leiber der Seligen hinzuweisen (Chrys., Oecum., Theod., Calov., Estius, zuletzt Holsten, Godet), was weder im Vorherigen angedeutet, noch in der Anwendung V. 42 f. bemerklich gemacht, und daher im Zusammenhange nicht begründet ist. Calvin bemerkt vielmehr richtig: „Non disputat, qualis futura sit conditionis differentia inter sanctos post resurrectionem, sed quid nunc differant corpora nostra ab iis, quae olim recipiemus — — ac si diceret: nihil in resurrectione futurum doceo, quod non subjectum sit jam omnium oculis". Vrgl. auch Krauss. —

Ueberhaupt hüte man sich, der eigenen Anwendung des Ap. V. 42—44 zuwider, den einzelnen Punkten V. 39—41 auch verschiedene einzelne Beziehungen aufzudrängen *).

V. 42-44. Anwendung von V. 36 (*σπείρεται*) bis 41 auf die Frage nach der Beschaffenheit der Auferstehung. Die Analogieen führen auf die Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer neuen, dem *πνεῦμα* entsprechenden Leiblichkeit. Vrgl. Holsten. — *οὕτω καὶ ἡ ἀνάστ. τ. νεκρ.*) sc. *ἐστι*. „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten", das Verhältniss derselben zu dem jetzigen Zustande ist nach den vorhergehenden Analogieen zu bemessen, welche einmal den Uebergang in entgegengesetzte Daseinsformen, sodann die Mannichfaltigkeit der Seienden nach Stoff und Erscheinung vergegenwärtigten. Meyer verengt die allgemein gehaltene Anknüpfung auf die Bezeichnung des Auferstehungsleibes, indem er zugleich selbst an seiner Deutung von *τέλος* Kritik übt **). — „Gesäet wird's in Vergänglichkeit" u. s. w. Aus dem Folgenden *σῶμα* zu ergänzen, ist überflüssig (Meyer, God., Edw.), es handelt sich um den status praesens (Calvin) und den status qui resurrectionem sequitur überhaupt (Reuss), der nachher mit besonderer Rücksicht auf das *σῶμα* bestimmter charakterisirt wird. Daher darf auch *σπείρεται* nicht mit Meyer (nach Grot.: cum posset dicere sepelitur, maluit dicere seritur, ut magis insisteret similitudini supra sumtae de grano) nur im Sinne des Beerdigens aufgefasst werden. Da die Wahl des Ausdrucks durch das den Lesern bereits bekannte Bild bedingt ist, so liegt der Vergleichungspunkt vielmehr darin, dass das gegenwärtige Leben mit der Saatzeit, das zukünftige mit der Ernte gleichgesetzt wird. Diesen Gedanken bestätigt das Schriftwort V. 45, welches nicht einen bestimmten Act, sondern ein dauerndes Verhältniss schildert. Der Beweis, dass *σπείρεσθαι*

*) Zur Warnung diene schon Tertull. de resurr. 52, welcher über V. 39 sagt: „Alia caro hominis, i. e. servi Dei; alia jumenti, i. e. ethnici; alia volucrum, i. e. martyrium; alia piscium, i. e. quibus aqua baptismatis sufficit", — über V. 41 aber: „alia solis gloria, i. e. Christi; alia lunae, i. e. ecclesiae; et alia stellarum, i. e. seminis Abrahae".

**) Er sagt nämlich: Zu beachten ist, dass Paulus in seiner ganzen Abhandlung über die Beschaffenheit der künftigen Leiber nur die der ersten Auferstehung (s. z. V. 23) im Auge hat, von den Leibern derer, welche zur zweiten Auferstehung, also zu dem *τέλος* V. 24 gehören werden, ganz absehend. Er hat's ja mit Gläubigen, mit künftigen Theilhabern der Auferstehung der Gerechten zu thun (vrgl. z. Phil. 3, 11), deren Auferstehungshoffnung angefochten wurde. Wir fügen hinzu: eben deshalb begnügt er sich in der ganzen Abhandlung nur von ihnen und mit ihnen zu reden.

einfach Begrabenwerden heissen könne, ist nicht zu liefern. S. v. Hengel. Doch deckt auch des letzteren Erklärung nicht den Sinn, wonach *σπείρεται* auf die Zeugung gehen und als Subject der Mensch gedacht sein soll; auch nicht die Ansicht Hofm.: das Säen sei die Dahingabe des Leibes in den Tod, ohne Rücksicht darauf, ob er in die Erde gelegt werde. — *ἐν φθορᾷ*) „in Vergänglichkeit", die im Verwesungszustande, an den Meyer allein denkt, am grellsten zur Erscheinung kommt. — *ἐν ἀφθαρσίᾳ*) „in Unvergänglichkeit", d. i. in der definitiven Befreiung von der *δουλεία τῆς φθορᾶς*. Rom. 8, 23 (vrgl. V. 50. 52, s. Weiss, ntl. Theol. S. 401). — *ἐν ἀτιμίᾳ*) „im Zustande von Unehre". Chrys. (*τί γὰρ εἰδεχθέστερον νεκροῦ διαῤῥύντος;*) Theodoret, Theophyl., Oecum., Beza, Grot., Meyer haben die foeditas cadaveris verstanden, und zwar insofern mit Recht, als die Hinfälligkeit und Kraftlosigkeit des irdischen darin ihren Höhepunkt erreicht. Daher ist die Fassung von Erasm., Calvin, Estius, de Wette, Hofm., Ewald, Rück. mit einzuschliessen: es gehe auf das „ante mortem miseriis et foeditatibus obnoxium esse", Estius. Vrgl. Maier. Wie berechtigt diese erweiterte Beziehung ist, erhellt aus der Zusammenfassung V. 44, in welcher die zuständliche Bestimmung den irdischen Leib überhaupt seinem Wesen nach, nicht speciell nach seiner beim Begrabenwerden stattfindenden Beschaffenheit charakterisirt. (Gegen Meyer.) — *ἐν δόξῃ*) als Gegensatz zu *ἀτιμία* geht nicht auf den Zustand der äusseren Glorie, welche den Auferweckten eigentümlich sein wird (Meyer mit Berufung auf V. 40. Phil. 3, 21), sondern auf die kundwerdende Herrlichkeit des neuen Daseins überhaupt. — *ἐν ἀσθενείᾳ*) „variis morbis et periculis obnoxium", Rosenm., vrgl. Rück. (Schwächlichkeit), „im Zustande von Kraftlosigkeit", insofern aus dem gestorbenen Leibe alles Vermögen, alle *ἰσχύς* (Soph. O. C. 616), alles *σθένος* der Glieder (Pind. Nem. 5, 72. 10, 90.) geschwunden ist (Meyer). Willkürlich enge beziehen es Chrys., Oec., Theodoret, Theophyl. al. bloss auf das Unvermögen, der Verwesung zu widerstehen. Nicht ein müssiges (de Wette), sondern ein charakteristisches den todten vom lebendigen Leibe specifisch unterscheidendes Merkmal ist *ἐν ἀσθ.* — *ἐν δυνάμει*) im Zustande von Kraft; der Auferweckte wird mit Kraftfülle zu Leben und Wirksamkeit ausgestattet sein. Was Grot. hinzusetzt: „cum sensibus multus, quos nunc non intelligimus", ist vielleicht an sich Wahrheit, liegt aber nicht in *ἐν δυνάμει*. Sonach unterscheiden sich die irdischen Wesen von den auferstandenen hinsichtlich ihrer Dauer (*φθορά* —

ἀφθαρσία), ihres Werthes (ἀτιμία — δόξα) und ihrer Bethätigung (ἀσθένεια — δύναμις). Wendt S. 129. — Nun fasst P., was von den entgegengesetzten Zuständen überhaupt gesagt wurde, zusammen in den Grundgegensatz, wonach die von dem aus Erdenstoff geschaffenen Adam stammende Leiblichkeit irdischer (V. 47. 48) und darum psychischer (V. 45. 46) Art war, während die von dem himmlischen Menschen stammende himmlischer (V. 48) und darum, wie der Leib des auferstandenen Christus (V. 45), pneumatischer Art sein wird (Weiss a. a. O. Vrgl. auch Reuss S. 268). — *Σπείρεται σῶμα ψυχικόν*, „gesäet wird ein seelischer Leib", aber ein ganz anders gearteter steht auf; ein *ψυχικόν* geht dahin, ein *πνευματικόν* geht hervor. Das ist die neue *ποιότης τοῦ σώματος*, in welcher der Auferstandene kommt (V. 35), der Ausdruck aber, der die Verschiedenheit wie zwei Subjecte hinstellt, ist stärker und bezeichnender, als wenn man mit Hofm. fasst: gesäet wird es als seelischer Leib u. s. w. — *ψυχικόν* ist der Leib, welcher gesäet wird, insofern er Werkzeug der *ψυχή* und deshalb die *ψυχή*, diese Potenz des sinnlichen und vergänglichen Lebens (vrgl. z. 2, 14), sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner ganzen (aus Fleisch und Blut bestehenden V. 50) Beschaffenheit war. Die *ψυχή* hatte in ihm, wie Oec. u. Theophyl. sagen, *τὸ κῦρος κ. τὴν ἡγεμονίαν.* Der Auferstehungsleib aber wird *πνευματικόν* sein, d. i. nicht ein ätherischer Leib (Orig., vrgl. Chrys.)*), was der Gegensatz von *ψυχικόν* verbietet; sondern ein geistlicher Leib, insofern einerseits das *πνεῦμα*, die Potenz des übersinnlichen, ewigen Lebens (der wahren, unvergänglichen *ζωή*), in welcher der heilige Geist die Werkstätte der Wiedergeburt und Heiligung hat (Rom. 8, 11. 16), sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner ganzen Beschaffenheit, andererseits er selbst das geeignete Organ für die ungehemmte Wirksamkeit des *πνεῦμα* sein wird**). Dass die Seele von P. nicht als ewig bleibend gedacht sei (Rück.), folgt daraus, dass auch der auferstandene Christus, dessen Bild der auferweckte Gläubige trägt, ganz *πνεῦμα* geworden ist (V. 45. 2 Kor. 3, 17). Die Identität des menschlichen

*) oder wie Zeller in d. theol. Jahrb. 1852. S. 297 will: „ein Körper aus Geist", das *πνεῦμα* materiell gedacht. Vrgl. Holsten zum Ev. d. Paul. u. Petr. S. 72: aus himmlischer Lichtmaterie. Ebenso Köstlin Jahrb. f. d. Theol. 1877. S. 271 f.

**) Luther's Glosse: Der natürliche (seelische) Leib, „der isset, trinket, schläfet, däuet, zu- und abnimmt, Kinder zeuget u. s. w. Geistlich, der solches keines darf, und doch ein wahrer Leib vom Geist lebendig ist".

Wesens wird dadurch nicht aufgehoben (so Meyer). Das *πνεῦμα*, welches als Quellpunkt und Kraft des neuen Lebens dem Gläubigen bereits in diesem Leben verliehen ist, hat P. in den auferstandenen Leibern als das schlechthin Herrschende gedacht. Durch das *πνεῦμα* ist daher „die ungetrennte Stetigkeit der Entwickelung" des Lebens vor und nach der Auferstehung verbürgt, aber allerdings nicht im Sinne eines Naturprocesses (wie Holsten Evg. des P. I. S. 438 Heinrici verstehen will), sondern kraft des Gnadenwillens Gottes, welcher den Gläubigen mit dem *πνεῦμα* begabte und nach dem Abscheiden aus dem irdischen Leben dem *πνεῦμα* den ihm entsprechenden Leib bereitet hat (2. Kor. 5, 1 f.). Wenn Holsten dagegen als Gedanken des P. einen „dualistisch ausschliessenden Gegensatz" zwischen dem jetzigen und dem zukünftigen Zustande der Gläubigen findet, so zerstört er den Begriff der Auferweckung, welcher ohne Zusammenhang zwischen beiden nicht denkbar ist. Vrgl. darüber auch Godet. Die sämmtlichen den Eigenschaften des jetzigen Leibes entgegengesetzten Prädicate des Auferstehungsleibes vereinigen sich in der von P. verheissenen Gleichgestaltung mit dem verklärten Leibe Christi V. 48. 49. Röm. 3, 20. Phil. 3, 21. Eine Beziehung auf die „Engelgleichheit" (Meyer), ist eingetragen. S. Heinrici zu 6, 6. Wie weit aber die Lehre des P. über der Behauptung der Rabbinen von der (ganz krassen) Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leibe erhaben sei, s. aus den Stellen b. Wetst. z. V. 36 u. Eisenmeng. entd. Judent. II. S. 938 f. — *εἰ ἔστι σῶμα ψ.*, *ἔστι καί* etc.) logische Bestätigung des eben gesagten *σῶμα πνευματ.* Es soll nämlich erhellen, dass es nicht aus der Luft gegriffen sei, von der einstigen Existenz eines *σῶμα πνευματικόν* zu reden: „Wenn es seine Richtigkeit damit hat, dass es einen seelischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistlichen Leib", so kann auch ein solcher Leib kein non ens sein — nach dem sich gegenseitig bedingenden Verhältnisse der Gegensätze. Der Nachdruck liegt auf dem vorangestellten zweimaligen *ἔστι*, existit (vrgl. Schoettg. Hor. S. 670). Die logische Richtigkeit des Satzes aber beruht auf der Voraussetzung (V. 42 f.), dass der jetzige und künftige Leib in demselben Verhältnisse des Gegentheils zu einander stehen, wie *ψυχή* und *πνεῦμα*. Existirt also ein psychischer Leib (und das ist der jetzige), so muss auch ein pneumatischer Leib kein blosser Gedanke, sondern wirklich existent sein (und das ist der Auferstehungsleib). Godet zieht wie Hofm. die LA. des text. rec. vor und sieht in dem Satze die Absicht, die frappirende Thatsache in der para-

doxesten Form auszusprechen. Er verkennt dabei, dass hier ein Schluss aus der Analogie vorliegt, wonach er auch das Folgende erklärt.

V. 45. Schriftbestätigung für das *εἰ ἔστι σῶμα ψ.* etc. — *οὕτω*) „so, d. h. in diesem Sinne, entsprechend dem oben Gesagten, steht auch geschrieben" u. s. w. Die Stelle ist aus Gen. 2, 7 nach den LXX. (*κ. ἐγένετο ὁ ἄνθρ. εἰς ψ. ζ.*), aber mit den näher erklärenden Zusätzen *πρῶτος* und *Ἀδάμ*. Das Citat geht nur bis *ζῶσαν*; das folgende *ὁ ἔσχατος* etc. sind Worte des Ap., in welchen er die Anwendbarkeit des Schriftwortes rechtfertigt, indem er die entgegengesetzte Beschaffenheit des letzten Adam bemerklich macht, auf welche die Schrift durch die Charakterisirung des „ersten" Adam, vermöge des typischen Verhältnisses Adam's zu Christo, zugleich mit hindeute. Er schliesst diese seine eigenen Worte unmittelbar an die Schriftstelle an, um anzudeuten, dass das *ὁ ἔσχατος — ζωοποιοῦν* so nothwendig aus derselben nach ihrer typischen Beziehung folge, als wäre es mit gesagt*). Er giebt also der Consequenz, welche in dem Schriftworte liegt, den Ausdruck, diese selbstverständliche Folge ohne weiteres wie mit zur Schriftstelle gehörig hinzufügend. Bengel: Caetera addit ex natura oppositorum. Vrgl. auch Edwards, der zu dieser freien Fortführung der Schriftwahrheit auf die Methode, welche Thuc. in der Wiedergabe von Reden befolgt, hinweist (I, 21): *ἐχομένῳ ὡς ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων οὕτως εἴρηται.* Wenn andere, wie Billr. u. Rück. annehmen, *ὁ ἔσχατος* etc. solle wirklich Bestandtheil der Schriftanführung sein, so wird dem Ap. aufgebürdet, dass er die Hälfte des Citats selbst gemacht und für Bibelworte ausgegeben habe; aber von solcher Willkür, so frei er auch sonst mit alttestamentl. Stellen verfährt, findet sich kein Beispiel. Und würden die Leser, da *ἐγένετο — ζῶσαν* ein so allbekannter Spruch ist, in *ὁ ἔσχατος* etc. Bibelworte haben anerkennen können? Nach Hofm. ist *οὕτω καὶ γέγρ.* ein geschlossener Satz, welcher nur besage, dass die Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe schriftgemäss sei. Um diese Schriftmässigkeit in's Licht zu setzen, verwende er dann das Wort Gen. 2, 7. Dagegen ist aber theils, dass P. überhaupt das *καθὼς γέγραπται* zur Anführung von Schriftsprüchen zu brauchen pflegt, theils

*) Das Verhältniss beider Hälften im Lesen kenntlich zu machen, lese man *ἐγένετο — ζῶσαν* langsam und laut, halte bei *ζῶσαν* merklich inne, und lasse dann *ὁ ἔσχατος* etc. etwas weniger langsam und laut nachfolgen.

dass der Leser hier um so weniger an einen andern Gebrauch denken konnte, als ja gleich wirklich ein Schriftspruch, und zwar ein allbekannter, unmittelbar und ohne eine anderweit zurechtleitende Partikel (etwa γάρ) sich anschliesst. — ἐγένετο) durch seine Erschaffung, vermittelst der Beseelung durch Gottes Hauch. — εἰς ψυχὴν ζῶσαν) Gen. 1, 30, „zu einem lebendigen Seelenwesen", so dass also der Leib Adam's als Gefäss und Organ der ψυχή geartet, ein σῶμα ψυχικόν sein musste. Damit ist die Sünde selbst noch nicht gesetzt, auch nicht die Nothwendigkeit ihres künftigen Eintritts (vrgl. Ernesti Urspr. d. Sünde I. S. 133), aber die Empfänglichkeit dafür, was jedoch dem Ap. hier nicht hergehörte. — ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) ist Christus. Vrgl. V. 22. Rom. 5, 14. Neve Schalom 9, 9: „Adamus postremus est Messias". Er heisst aber und ist der letzte Adam in Beziehung auf den ersten Adam, dessen Antitypus er ist als das Haupt und der Anfänger der neuen, durch ihn gerecht und selig gemachten Menschheit, zugleich aber auch in Beziehung darauf, dass nach ihm nicht noch ein anderer mit adamitischem Berufe folgen soll. Von dieser letztern Beziehung abgesehen, kann er auch der zweite Adam heissen. Vrgl. V. 47. — εἰς πνεῦμα ζωοπ.) „zu einem lebendig machenden Geisteswesen" sc. ἐγένετο. Damit ist ausgesprochen, dass der Leib Christi ein σῶμα πνευματικόν ward. Aber welches ist der Zeitpunkt, in welchem Christus εἰς πνεῦμα ζωοπ. ἐγένετο? Nicht in seiner Präexistenz (vrgl. Anm. zu V. 47), auch nicht bei seiner Menschwerdung, man mag nun a deitate hinzudenken (Beza, Baur, Delitzsch, Edwards), oder die communicatio hypostat. zu Hülfe nehmen (Calov u. M.); denn während seines irdischen Lebens hatte Christus ein ψυχικὸν σῶμα (nur ohne Sünde, Rom. 8, 3), welches ass, trank, schlief, aus Fleisch und Blut bestand, litt, starb u. s. w. Da es sich um die Auferstehung handelt (u. s. bes. V. 44), kann nur gedacht sein: nach seinem Tode (vrgl. Hellwag in den Tüb. theol. Jahrb. 1848. 2. S. 240. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 122 f. Weiss neutestamentl. Theol. S. 294), und zwar durch seine Auferstehung ward Christus εἰς πνεῦμα ζωοπ. Das herstellende Ereigniss also ist die Auferstehung; vermittelst dieser ward (ἐγένετο) der letzte Adam, welcher in seiner ganzen lebensmächtigen Wirksamkeit erst bei der Parusie erscheinen wird (V. 47), εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, und zwar durch Gott, der ihn auferweckte. Daher scheidet Meyer (ähnlich wie die Socinianer, auch J. Müller u. Maier) nicht im Sinne des Ap. zwischen einem scheinbar pneumatischen Leib vor der Himmelfahrt und dem

σῶμα τῆς δόξης nach derselben (Phil. 3, 21). Vrgl. d. Anm. nach Luc. 24, 51*). — ζωοποιοῦν) οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών, Theophyl. Welche ζωή in ζωοποιοῦν gemeint sei, lehrt der Zusammenhang, nämlich das Auferstehungsleben, welches Christus, der zum πνεῦμα ζωοπ. geworden ist, bei seiner Parusie wirkt. Vrgl. V. 22. Phil. 3, 21. Kol. 3, 4. 1. Thess. 4, 16. Joh. 5, 21 f. und zum Ausdruck Joh. 6, 63. Diese textmässige Beschränkung der Beziehung von ζωοποιοῦν zeigt, dass hier kein zu viel beweisendes Argument statt hat (gegen Baur neut. Theol. S. 197)**).

V. 46. Nachdem V. 44. 45 gesagt und aus der Schrift bestätigt ist, es gebe nicht bloss einen seelischen, sondern auch einen geistlichen Leib, wird nun auch gezeigt, dass nicht dieser jenem vorangehen könne, sondern dass es umgekehrt sein müsse. „Jedoch nicht zuerst in das Pneumatische, sondern das Psychische; hernach das Pneumatische". Es ist nicht mit den meisten Aelteren (auch Hofm.) σῶμα zu ergänzen (was der Context nicht einmal darbietet), sondern Paulus giebt ganz im allgemeinen das Entwickelungsgesetz an, dass das Pneumatische später als das Psychische eintrete, eine Stufenfolge von niederen zu höheren Bildungen, welche durch die ganze Schöpfung geht (Godet). Diesen Grundsatz belegt er dann

V. 47 durch die concreten Erscheinungen der beiden Stammhäupter der Menschheit, Adam und Christus. — Den Hauptnachdruck haben πρῶτος und δεύτερος, so dass jenes dem πρῶτον und dieses dem ἔπειτα V. 46 entspricht, daher auch nicht wieder ἔσχατος steht. „Der erste Mensch (nicht der zweite) ist irdischen Ursprungs, irdisch; der zweite Mensch (nicht der erste) ist himmlischen Ursprungs". — ἐκ γῆς χοϊκός) Ursprung und Beschaffenheit. Hesych. setzt es gleich mit πήλινος, γήϊνος. Vrgl. Gen. 2, 7 χοῦν λαβὼν

---

*) Ist auch an sich kein Grund vorhanden, bei P. eine andere Vorstellung von der Leiblichkeit des auferstandenen Christus vor seiner Himmelfahrt anzunehmen, als bei den Evangelisten, so berichtet P. doch die Erscheinungen des Auferstandenen V. 5f. so, dass er von der Erscheinung nach der Himmelfahrt V. 8 nicht anders spricht als von den vorhergegangenen. Wenn er also zu solcher Unterscheidung keinen Grund sieht, muss ihm die Himmelfahrt an sich keine integrirende Bedeutung für den erhöhten Christus gehabt haben. Die Auskunft Meyers, dass er a. a. O. nur von dem Interesse, die Erscheinungen des Auferstandenen aufzuzählen, geleitet sei, genügt nicht, da P. auch sonst die Himmelfahrt nie berücksichtigt.

*) Straatmann und Baljon wollen den V. als Glosse ausscheiden.

ἀπὸ τῆς γῆς. Cohel. 3, 20. 12. 7. 1. Makk. 2, 63. Dass bei γῆς der Artikel (Joh. 3, 31) nicht erforderlich war (gegen v. Heng., welcher wegen des fehlenden Artikels zu eng terrenus s. terram sapiens erklärt und dann χοϊκός: humilia spirans), erhellt nicht nur überhaupt (s. Winer §. 19, 1. S. 114), sondern auch aus Stellen wie Sap. 15, 8. 17, 1. Sir. 36, 10. 40, 11. Da übrigens mit ἐκ γῆς χοϊκός zugleich der Leib Adam's als ψυχικὸν σῶμα wie V. 45 charakterisirt ist, die psychische Leiblichkeit aber an und für sich (ohne Zwischeneintritt eines abändernden Verhältnisses) die Sterblichkeit einschliesst (V. 44), so hat Paulus den Adam als sterblich geschaffen betrachtet, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass derselbe, wenn er nicht gesündigt hätte, unsterblich geworden und vom Tode frei geblieben wäre. Vrgl. Augustin. de pecc. meritis et remiss. 1, 5: „ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum"; s. auch Ernesti a. a. O. S. 248 f. Ewald Jahrb. II. S. 153 f. — ὁ δεύτ. ἄνθρ. ἐξ οὐρανοῦ) „himmlischer Herkunft und Beschaffenheit". Wenn es bei dem ersten Gliede vielleicht zweifelhaft sein konnte, ob ausschliesslich die leibliche Beschaffenheit Adams gemeint sei, so beweist die Erklärung Meyers: ἐξ οὐρ. bedeute „die dem Himmel entstammende, d. i. von Gott gewirkte (vrgl. 2. Kor. 5, 2) Verklärtheit der Leiblichkeit Christi" die Willkür dieser Annahme, die übrigens auch von Meyer selbst durch seine Fassung von V. 46 ausgeschlossen erscheint. Es handelt sich nicht um Christus als Bürgen einer verklärten Leiblichkeit, sondern um Christus als Bürgen für die Auferstehung. Was aber mit ἐξ οὐρ. gesagt ist, folgt aus seinem conträren Gegensatz ἐκ γῆς, welchem gemäss dem χοϊκός: ἐπουράνιος entsprechen muss. Der zweite Mensch, der ebenso wie Adam ein neues Geschlecht begründet, ist nicht bloss seiner Substanz (R. Schmidt), auch nicht bloss seiner Erscheinung (Wendt) nach, sondern nach seinem Ursprung und seiner Beschaffenheit dem ersten entgegengesetzt. Inwiefern seinem Ursprunge nach? Wenn derselbe vom Himmel her ist, so hat er nichts mit den Gesetzen irdischen Entstehens zu thun. Ist damit die Präexistenz eines „himmlischen Urmenschen" ausgesagt (Baur, Holsten, Hilgenfeld, Beyschlag)? Aber wie verträgt sich dann die eben ausgesagte Priorität des Psychischen? Man sieht sich unter Voraussetzung dieser Erklärung gezwungen, den Platonismus Philo's, nach welchem zuerst der Idealmensch, dann der Mensch der Erfahrung erschaffen wurde (de op. S. 15. S. 31), dem Ap. unterzuschieben und ihn dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Vrgl. Pfleiderer, Paulinism. S. 141

Aber auch letzterem ist nicht beizustimmen, wenn er die Präexistenz eines „pneumatischen Menschen" hier gelehrt findet; denn auch so kommt man auf die Vorstellung einer Doppelpersönlichkeit, welche, unbeschadet der Annahme einer Präexistenz Christi im Wesen und Willen Gottes, der centralen Bedeutung der Auferstehung, von der her Christus eingesetzt ward als Gottessohn (Rom. 1, 4), nicht gerecht wird. Es bleibt daher nur übrig, Christus im Gegensatze zu Adam hinsichtlich seines Ursprungs als denjenigen eingeführt zu sehen, der für die Gläubigen dasselbe ist, was Adam für die Seinen: der Vermittler des Lebens, und zwar nicht in natürlichem Sinne wie Adam, sondern im geistlichen. Vom Himmel her ist der zweite Mensch demnach als der Repräsentant und Urheber des himmlischen Lebens, also als der Auferstandene. Damit aber, dass er vermöge seines specifischen Verhältnisses zu Gott als erster erweckt worden ist, wird seine sonst vom Ap. mehr vorausgesetzte als direct gelehrte Präexistenz nicht aufgehoben; nur kommt sie hier nicht als besonderes Lehrstück in Betracht. Was von seinem Ursprunge, gilt von seiner Beschaffenheit: pneumatische Freiheit im Gegensatz zu irdischer Gebundenheit, pneumatische δόξα im Gegensatz zu irdischer Niedrigkeit, pneumatische Unvergänglichkeit im Gegensatz zu irdischer Kurzlebigkeit. Denn dass ἐπουράνιος das Correlat für πνευματικός ist, folgt aus V. 46. Zur Sache vrgl. J. Müller, Sünde ed. 5 S. 412f. Weiss, neutestamentl. Theol. S. 294f.*). — Mit Unrecht will übrigens auch hier v. Heng. aus dem fehlenden Artikel schliessen, dass die himmlische Würde Jesu gemeint sei. Vrgl. 2. Kor. 5, 2. Gal. 1, 8. P. hat vor οὐρανός oder οὐρανοί nach ἐκ oder ἀπό nur 1. Thess. 1, 10 den Artikel.

*) Die zurückgewiesene Beziehung auf den präexistenten Himmelsmenschen als Gegensatz zu Adam beherrscht die Auffassung der Christologie des Apostels bei Holsten und ist von ihm mit grossem Nachdrucke in der Erklärung von V. 45—47 verfochten. Die Tragweite der Folgen dieser Deutung fordert eine Kritik ihrer exegetischen Begründung. Während Holsten zu 8, 6 bemerkt, Christus ist nicht Herr für Paulus, sondern wird Herr, gewinnt er als Gedanken von 15, 12 den Satz: „der Himmelsmensch ist ein Weibessohn und Erdenmensch geworden (Gal. 4, 4) und als Erdenmensch gestorben und auferweckt". Wo bleibt aber da der „Himmelsmensch", und welche Bedeutung hätte für die Erledigung der Zweifel an der Auferweckung der Himmelsmensch, wenn auf diesen die Auferweckung sich nicht bezieht? Der präexistente Himmelsmensch, welcher weder für die Rechtfertigung und Erlösung (Rom. 1, 3. 4. 3, 21f. 5, 15f.), noch für die Auferstehung eine Anknüpfung bietet, geht im Zusammenhange der Lehre des Apostels wie ein Gespenst um. Und wie gewinnt ihn Holsten? Zu

V. 48. Anwendung auf unsere jetzige und zukünftige Beschaffenheit. Zu ergänzen ist einfach *ἐστί* und *εἰσί*. — *ὁ χοϊκός*) Adam. — *οἱ χοϊκοί*) alle Nachkommen Adam's als solche, insofern sie mit ihrem Stammvater dieselbe Natur haben. — *ὁ ἐπουράνιος*) nicht mit Meyer: „der im Himmel ist" (vrgl. das häufige *ἐπουράνιοι θεοί* bei Homer, Matth. 18, 35. Phil. 2, 10. 2. Makk. 3, 39; s. auch zu V. 40), sondern, dem *ἐξ οὐρανοῦ* entsprechend, der vom Himmel und deshalb himmlischen (pneumatischen) Wesens ist. — *οἱ ἐπουράνιοι*) das sind die auferstandenen Christen, insofern sie Bürger des himmlischen Staates sein werden. Phil. 3, 20. Hebr. 12, 22. 2. Tim. 4, 18. Die gemeinsame Beschaffenheit des *ἐπουράνιος* und der *ἐπουράνιοι* ist nicht bloss der pneumatische Leib, sondern das pneumatische Wesen, das ein ihm entsprechendes Organ erhält. Vrgl. Phil. 3, 20 f. Eine Beziehung auf das Ethische (Hofm.: einerseits die Sündigkeit und Nichtigkeit, andrerseits die Heiligkeit und Herrlichkeit ständen sich gegenüber) liegt nicht vor, da P. einfach den Thatbestand der christlichen Hoffnung und der irdischen Gegenwart nach seiner Erscheinung in zwiefacher Lebensordnung feststellt. Dies auch gegen v. Hengel.

V. 49. Ueberwiegend bezeugt ist die LA. *φορέσωμεν*. Der Conj. ist nicht mit Bengel als verheissend, auch nicht mit Hofm. im Sinne von „wir müssen tragen wollen" zu verstehen, sondern er ermahnt: „lasst uns tragen". Beza schon bemerkt gegen diese LA.: hoc plane est detortum, quum res ipsa clamet, Paulum in proposito argumento pergere. Meyer stimmt ihm bei, indem er die l. rec. *φορέσομεν* festhält. Was schon V. 48 enthalten war, drücke P. nun noch be-

---

V. 45 versucht er den Beweis, dass Paulus gleich Philo eine doppelte Schöpfung in der Genesis wahrgenommen habe, nämlich Gen. 1, 16 die Schöpfung des präexistenten Himmelsmenschen, Gen. 2, 7 die Schöpfung des Erdenmenschen. Aber P. lässt doch den zweiten Menschen vom Himmel her als „letzten" dem Erdenmenschen folgen, ja er legt V. 46 einen ganz besonderen Nachdruck auf diese Reihenfolge? Wohl, erwidert Holsten, hier „ergänzte die geschichtliche Wirklichkeit" die Voraussetzungen der jüdischen Dogmatik des Ap. Und wie erklärt sich die Bestimmung des *πνεῦμα* als *ζωοποιοῦν* aus der Darstellung des ersten Schöpfungsberichtes der Genesis, der doch recht beflissen den Menschen im Weltzusammenhange als Schlussglied der Reihe der geschaffenen Wesen beschreibt? Holsten antwortet: „Weil Gott *πνεῦμα* (*ζωοποιοῦν*) ist, ward dieser (präexistente Himmels)mensch als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* ebenfalls *εἰς πνεῦμα* (*ζωοποιοῦν*)". So stützt Holsten seine Deutung nicht auf den Thatbestand, sondern auf eine Eintragung, woher er sich auch entschliesst, das zweite *ἐγένετο* V. 45 auf das „Dasein des letzten Adam vor dem Erdendasein" zu beziehen.

stammter und concreter (daher auch in die erste Person übergehend), den gewichtigen Satz nachdrucksvoll erschöpfend, so aber: und wie wir getragen haben (vor der Parusie) das Bild des Irdischen (Adam's), so werden wir (nach der Parusie) auch das Bild des Himmlischen (Christi) tragen. P. versetzt sich und seine Leser auf den Wendepunkt der Parusie, von welchem aus der Aor. rückwärts im *αἰὼν οὗτος*, das Futur. vorwärts im *αἰὼν μέλλων* liege. Gegen den Conj. wendet er ein, dass P. nach *καθώς*, der gewöhnlichen Vergleichungspartikel, mit *καί* fortfahre, und dass auch V. 50 nicht ein ethisches, sondern ein physiologisches (!) Verhältniss ausgesprochen sei. Aber wenn auch von der überwiegenden Beglaubigung des Conj. abgesehen wird, so sprechen doch gewichtige innere Gründe für ihn. Der Ap. steht am Wendepunkte seiner Ausführungen; er hat die entgegengesetzten Lebensordnungen nach ihrer besonderen Beschaffenheit vergegenwärtigt. Lag es da nicht in der Natur der Sache, daran zu erinnern, inwiefern es bei dem Menschen stehe, zum Gliede der pneumatischen Welt erhoben zu werden? Denn dass er es wird, steht bei Gott, „das Bild der Himmlischen" wird ihm verliehen, damit er es trage (*φορεῖν* = gerere, s. z. Rom. 13, 4), und doch kann er es nicht werden, ohne dass er sich darauf richtet, zum Träger des Bildes sich zu rüsten. So findet dasselbe Verhältniss statt, wie bei *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά* 14, 1; vrgl. auch V. 53. 54. Eine Wiederholung des Vorhergesagten forderte der Abschluss nicht, wohl aber eine Andeutung der Pflicht, die für den Gläubigen aus dem eigenthümlichen Thatbestand erwuchs. Darum schliesst Paulus an *καθὸς ἐφορέσαμεν*, den für den Gläubigen vergangenen Zustand, — hat er doch bereits den Geist als Unterpfand erhalten — durch *φορέσωμεν καί* die Mahnung, so wie er getragen hat nunmehr auch zu tragen. Der Sinn, den Meyer aus der lect. rec. gewinnt, forderte statt des Aor. das Praesens. Aber V. 50 ist aber kein Gegenargument zu entnehmen, da das Ergebniss des Vorigen zu einer neuen Gedankenreihe überleitet. Vrgl. auch Edwards. — *Εἰκών* steht ebenso wenig im ethischen Sinne (Theophyl.: *εἰκόνα δὲ χοϊκοῦ τὰς φαύλας πράξεις λέγει· εἰκόνα δὲ τοῦ ἐπουρανίου τὰς ἀγαθάς*), wie τὰ πνευματικά 14, 1. Es heisst wie 2. Kor. 3, 18. 4, 4 u. s. das Abbild, insofern es Erscheinung des Wesens ist.

V. 50—58*). Von den letzten Dingen der Gläubigen

* Zur Textkritik: V. 50. *κληρονομεῖ* Lachm.: *κληρονομήσει*, nach C*D*FG Vulg. It. s. Lat. Patres. Vielleicht durch den Gleichklang des vorhergehenden *κληρονομῆσαι* veranlasst. — V. 51. S. über d. St.

und den daraus erwachsenden Pflichten. — V. 50 bildet den Uebergang, indem es einerseits das Ergebniss des Vorhergehenden ausspricht (Reuss), anderseits auf die Enthüllung des *μυστήριον* (V. 51) von dem Uebergange aus dem irdischen in das himmlische Leben durch Ausschluss des nicht in Betracht zu ziehenden vorbereitet. Daher ist mit Ewald u. Tisch. V. 50 ein neuer Absatz zu beginnen und nicht der vorige Abschnitt damit zu schliessen. Auch 7, 29 giebt *τοῦτο δέ φημι* nicht bloss eine Bestätigung des Früheren, sondern führt eine Bestimmung und Erweiterung ein, die selbständige Bedeutung hat. Vrgl. *τοῦτο δὲ λέγω* 1. Thess. 4, 15. — *Τοῦτο δέ φημι*) „Folgendes aber (als Summa des eben Gesagten) versichere ich". Der Sinn eines Zugeständnisses (für die spiritualistischen Gegner, so Usteri, Billr., Olsh.) wird in den Context und das einfache *φημι* eingetragen. Nach v. Heng. schreibt P. vorbeugend; der Leser solle nicht meinen, dass das *φορέσομεν κ. τ. εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* auch in der Gemeinschaft des Fleisches und Blutes, welches Christus vor und nach seiner Auferstehung gehabt habe, bestehe. Allein zu einer solchen Meinung lag keine Veranlassung vor, da der christliche Glaube gewiss war, dass der himmlische Christus einen verklärten Leib habe (Phil. 3, 21). Hofm. (nach Beza) bezieht *τοῦτο* auf das Vorhergehende und nimmt *ὅτι* als den Grund einfüh-

---

Reiche Comment. crit. I. S. 297 f., welcher die Recepta gründlich und siegreich vertheidigt. Auch Tisch. und Westc.-Hort haben sie beibehalten und nur das (allerdings als Zusatz verdächtige) *μέν* getilgt. — *πάντες μὲν — ἀλλαγ.*) Lachm.: *πάντες* [*μὲν*] *κοιμηθ., οὐ πάντες δὲ ἀλλαγ.* Ueberhaupt viele Varianten, welche aber alle aus dem Anstoss entstanden, den man bei der Textlesart daran nahm, dass ja P. und seine Leser sämmtlich gestorben sind. Das dogmatische Interesse tritt am deutlichsten hervor in der LA. *πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* D Vulg. (resurgemus), welche auch Tert. voraussetzt (Edwards). Die Recepta findet sich bei B (welcher nur *μέν* nicht hat) DbcEKLP u. fast allen Minusk. Cod. b. Hier. (ep. 119) al. Goth. Syr. utr. Copt. Aeth. u. vielen Vätern, welche Bezeugung bei dem sonstigen Schwanken der Lesarten eine sehr starke ist, obgleich unter den Majusk. ℵCG für Lachm. zeugen. — V. 54. Sowohl die Auslassung des ersten Theils des Vordersatzes auch bei ℵ* als auch die Umstellung beider Glieder ist nicht genug bezeugt und aus den Homoeoteleut. zu erklären. — V. 55. Zuerst *νῖκος* und zuletzt *κέντρον* haben ℵBCJM. 17. 64. 71. Vulg. Copt. Aeth. Arm. Slav. ms. Orig. Euseb. Iren. Tert. Ambrstr. So Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. Die Bezeugung entscheidet gegen die Annahme (Meyer's), dass die Umstellung erst durch LXX Hos. 13, 14 veranlasst sei. — Statt *ᾅδη* haben ℵ*BCDEFGJ 39. 67**. u. m. Vers. u. Väter wieder *θάνατε*. So Lachm., Rück., Tisch., Westc.-Hort. *ᾅδη* ist wohl aus d. LXX. eingekommen.

rend, warum der Ap. V. 46—49 ausgesprochen habe. Allein dieser Grund ist positiver Natur und liegt nicht in dem bloss negativen Gedanken V. 50, sondern viel tiefer, nämlich in dem schriftmässigen (V. 45) Verhältniss des Wesens des irdischen und himmlischen Adam. — σὰρξ κ. αἷμα) d. i. die leibliche Wesenheit, welche wir im zeitlichen Leben haben, deren Lebensgrund und Stoff Fleisch und Blut sind*). Τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ· ἀδύνατον δὲ ταύτην ἔτι θνητὴν οὖσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν, Theodoret. Vrgl. 6, 13. Sir. 14, 18. Polyaen. Strateg. III, 11, 1 (Edw.). Im sittlichen Sinne, wie sonst das blosse σάρξ, ist σ. κ. αιμα ebensowenig wie nachher φθορά zu nehmen (gegen Chrys., Theophyl. u. M.). — οὐδέ „und nicht", noch von ὅτι abhängig. Diese zweite Vershälfte bildet mit der ersten einen Parallelismus, in welchem das erste Glied die Concreta, und das zweite das Allgemeine (die betreffenden Kategorien) nennt, zu welchem jene gehören. Die φθορά, nicht bloss die Verwesung (Meyer), sondern die Vergänglichkeit (V. 42); in diese Kategorie gehört Fleisch und Blut, die der Verwesung anheimfallen. Dieselbe ererbt nicht die Unvergänglichkeit, in deren Bereich die Verhältnisse des Messiasreichs und insonders die verklärte Leiblichkeit der Reichsgenossen gehört. Die Abstracta statt τὸ φθαρτόν und τὸ ἄφθαρτον haben etwas Feierliches. Vrgl. Dissen ad Pind. S. 476: „Sublimitatem et πάθος adjuvant abstracta sic posita pro concretis". Zu κληρονομ. vom messianischen Besitzempfang vrgl. 6, 9. Gal. 3, 29. Das Praes. vergegenwärtigt das Sichere und Gewisse.

V. 51**). An das negative Ergebniss schliesst sich mit dem das Bedeutsame hervorhebenden ἰδού der positive Auf-

---

*) Nicht der Leiblichkeit überhaupt wird die Theilnahme am Messiasreiche abgesprochen, sondern der jetzigen, aus Fleich und Blut bestehenden Leiblichkeit. Gut Hieron.: „Alia carnis, alia corporis definitio est; omnis caro est corpus, non omne corpus est caro". In Uebereinstimmung mit u. St. müsste es im dritten Artikel heissen: „Auferstehung des Leibes" statt Aufersteh. des Fleisches. Die Vorstellung: „verklärtes Fleisch" ist dem Ap. eine Contradictio in adjecto, auch nicht aus seiner Abendmahlslehre zu rechtfertigen. — Da Fleisch und Blut nicht das Reich Gottes ererben, kann der Ap. sie nicht als constitutive Elemente der Persönlichkeit, deren Identität durch den Uebergang in die höhere Lebensordnung nicht aufgehoben wird, angesehen haben. — Ueber das Blut als Sitz des Lebens s. Marbach, Zeitschr. f. W. Th. 1866 S. 137 f.

**) Vrgl. Edw. G. King, the Jalkut on Zechariah, translated with Notes and Appendices. Cambridge 1882, wo S. 55 f. diese Verse erklärt sind.

schluss über diejenigen an, welche bei der Parusie noch leben werden. P. geht damit über den unmittelbaren Zusammenhang der Abhandlung, die ja von der Todtenauferstehung handelt, hinaus in der Absicht, über die Art des Uebergangs in pneumatische Existenz für alle, die Christus zugehören, zu verständigen. Da darüber noch nichts gesagt war, und der Ap. nicht bloss bei den noch Lebenden verweilt (V. 53. 54 geht doch auf alle), erhält man nicht „anhangsweise einen letzten Theil" (Meyer), sondern die gebotene Vervollständigung des bisher Ausgeführten. Dieselbe wird als μυστήριον bezeichnet, als dogma reconditum, dessen Erkenntniss P. durch ἀποκάλυψις zu besitzen weiss*), s. z. 2, 7. Rom. 11, 25. — πάντες (μὲν) οὐ κοιμ. etc.) soll nach Reiche, v. Heng. u. a. den Sinn haben: „wir werden zwar nicht alle sterben, aber alle verwandelt werden". Man nimmt entweder eine Versetzung der Negation an (so die meisten Aelteren nach Chrys., auch Osiand., Reiche u. v. Heng.); oder man meint, Paulus habe ἀλλαγ., worauf aller Nachdruck liege, schon beim ersten πάντες im Sinne gehabt: „wir alle — werden zwar nicht bis dahin sterben, aber doch — alle verwandelt werden", Billr., dem Olsh., de Wette, Maier, Holsten folgen; oder (so Rück.) der Sinn sei: „sterben werden wir zwar nicht alle, aber u. s. w.", so dass, wie man meint, ächt Griechisch gesagt sein würde: κοιμηθησόμεθα πάντες μὲν οὐ**). Drei den Satzbau störende Nothgriffe ohne sicheren Beleg, um einen als nothwendig vorausgesetzten Sinn herauszubringen, welcher aber unrichtig ist, da Paulus nach V. 52 ἀλλαγησόμεθα lediglich auf die bei der Parusie noch Lebenden bezogen haben kann, nicht aber, wie bei jenem angenommenen Sinne der Fall sein müsste, zugleich auf die bereits Gestorbenen. Es ergiebt sich hieraus, dass das Subject von οὐ κοιμ. und ἀλλαγ. Paulus selbst und die Gesammtheit derer, welche, wie

*) nicht „ein halbes Geständniss, dass nun eine Privatmeinung komme" (Krauss S. 169), welche er nur ungern in die Oeffentlichkeit entlasse. Vrgl. dagegen auch 1. Thess. 4, 15: ἐν λόγῳ κυρίου.

**) Vrgl. die frühere Erklärung Hofm. (im Schriftbew. II, 2. S. 654): „Insgesammt entschlafen werden wir nicht, aber verwandelt werden wir insgesammt". Dann (heil. Schr. d. N. T.) folgt derselbe der Lachm. Lesart, welche er aber interpungirt: πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα οὔ, πάντες δὲ ἀλλαγ., womit einerseits die Allgemeinheit des Sterbens verneint, dagegen anderseits die Allgemeinheit der Verwandlung bejaht werde. Hiergegen ist, abgesehen von den kritischen Bedenken, dem Sinne nach, dass ἀλλαγ. nicht mit von den Gestorbenen prädicirt sein kann (s. V. 52), dem Sprachgebrauche nach aber, dass die Stellung des οὐ hinter den damit verneinten Begriffen (Bäuml. Partik. S. 307 f.) dem N. T., so oft auch Gelegenheit dazu war, fremd geblieben ist.

er, die Parusie noch erleben werden (vrgl. 1. Thess. 4, 17: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες*), sein muss, wie sich dies dem Leser aus *ἀλλαγ.* dargeben musste. Daher ist streng nach der Wortstellung zu erklären: „Alle werden wir zwar nicht entschlafen" (d. h. nicht den Sterbeprocess zu erfahren haben bei der Parusie, um des Auferstehungsleibes theilhaftig zu werden, sondern dabei lebendig bleiben), „wohl aber alle verwandelt werden"*). Zur Sache vrgl. V. 53. 1. Thess. 4, 15. 17. Nur diese Erklärung, nach welcher *οὐ* dem ganz geläufigen Gebrauche gemäss (vrgl. gleich *οὐ δύναται* V. 50) den Begriff des Wortes, vor dem es steht, in sein Gegentheil verwandelt (Bäuml. Partik. S. 278), ist dem Charakter eines *μυστήριον* entsprechend, während nach der gewöhnlichen Fassung wenigstens die erste Hälfte gar nichts Mysteriöses enthält, sondern etwas Entbehrliches und Selbstverständliches. Angenommen und vertheidigt ist unsere Erklärung von Winer seit dessen fünfter Aufl. (§. 61, 5. S. 517, vrgl. Ewald, Kling, Holtzmann, Judent. u. Christent. S. 565); bestritten aber von Fritzsche de conform. Lachm. S. 38, Reiche Commentar. crit., de Wette, v. Heng., Hofm. Die gegen die vertheidigte Fassung erhobenen Einwendungen genügen nicht; denn a) etwas Widersinniges käme nur dann heraus, wenn das Subject alle Christen oder Paulus und alle Leser wären; b) *πάντες* auf die ganze Kategorie derer, zu welchen sich P. selbst rechnete, also auf alle die Parusie noch Erlebenden zu beziehen, von denen der Ap. sagt, dass sie nicht auf dem Wege des Sterbens zur neuen Leiblichkeit gelangen werden, ist nicht nur nicht unstatthaft, sondern durch das Prädicat *ἀλλαγησ.*, welches den Auferstehungsprocess nicht mit begreift (V. 52), contextmässig begründet; c) LXX. Num. 23, 13 ist für die Beziehung von *οὐ* zu *πάντες* unbrauchbar, da in den Worten d. St. *πάντες δὲ οὐ μὴ ἴδῃς* der bekannte Gebrauch von *οὐ μή* unabweislich für die Verbindung der Negation nicht mit *πάντες*, sondern gerade mit dem Verbum zeugt. Doch vrgl. gegen Meyer: Reiche S. 307. Ebenso unbrauchbar ist LXX. Jos. 11, 13, wo durch *πάσας τὰς πόλεις τὰς κεχωματισμένας οὐκ ἐνέπρησεν* von sämmtlichen Hügelstädten ausgesagt wird, Israel habe sie unverbrannt gelassen, so dass also die Negation zum Verbum gehört, bei welchem sie steht. Auch Sir. 17, 30 gehört *οὐ δύναται* (es ist unmöglich) zusammen; Joh. 3, 16. 6, 29 aber ist eine ganz anderartige Ausdrucksweise (gegen Buttm. neut. Gr. S. 106). An u. St. hätte schon

*) *εἰς ἀφθαρσίαν μεταπεσεῖν*, Chrys.

die Wiederholung von *πάντες* vor Verkennung des planen Sinnes bewahren sollen: Alle werden wir bei der Wiederkunft des Herrn, um verklärt in's Reich einzugehen, nicht erst entschlafen müssen, alle aber lebendig verwandelt werden (V. 52), so dass durch Gottes Allmacht aus unserm *ψυχικὸν σῶμα* ein *πνευματικόν* wird.

V. 52. *Ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθ.*) doppelte, weil recht geflissentliche, möglichst scharfe Bezeichnung des Augenblicklichen des *ἀλλαγησ.*, wodurch eben die Möglichkeit, dass die noch Lebenden etwa erst sterben müssten bei der Parusie, um in das Auferstehungsleben zu kommen, ganz ausgeschlossen werden soll. — *ἄτομον*) „Untheilbares", Atom (Plat. Soph. S. 229 D), ist hier ein untheilbar kleiner Zeitpunkt; „in einem Nu" (Weizsäcker). *ἐν ἀτόμῳ· ἐν ῥιπήματι*, Hesych. Vrgl. das bei Griechen gangbare *ἐν ἀκαρεῖ* (Lucian. as. 37. Alciphr. 3, 25). — *ἐν τῇ ἐσχ. σάλπιγγι*) bei der letzten Posaune, während sie ertönt. S. Winer §. 48 a. S. 361. Vrgl. *ἐν αὐλοῖς* Pind. Ol. 5, 45. P. hätte auch schreiben können: *ἀπὸ — σάλπιγγος*, Polyb. 4, 13, 1. Zur Sache vrgl. 1. Thess. 4, 16 u. dazu Lünem. u. Ewald. Die letzte Posaune ist die im Endmomente dieses Weltalters ertönende. Dagegen streitet es nicht, wenn etwa P. auch eine zweite Auferstehung angenommen und mit Posaunenton begleitet gedacht hätte, da *ἐσχ.* seine Zeitbeziehung im *αἰὼν οὗτος* hat. Doch vrgl. z. V. 24. de Wette (so vorschlagsweise auch Vatabl. u. vrgl. schon Theodor. Mopsv.) denkt an das letzte unter mehreren Posaunen-Signalen, wogegen aber das nachherige einfache, nicht näher bestimmte *σαλπίσει γάρ* ist. Dies auch gegen Osiand., v. Heng., Maier u. Hofm. Mit Olsh. nach Aelteren (schon *τινές* b. Theophyl.) die siebente Posaune Apoc. 8. 9 zu verstehen, welche auch Hofm. nebst den Posaunen von Jericho vergleicht, ist eine Gleichmachung mit den Gesichten der Offenbarung, zu welcher kein Grund vorhanden ist, da auch 1. Thess. a. a. O. nur eine, und zwar als bekannt vorausgesetzte Posaune erwähnt wird. Zwar haben auch die Rabbinen gelehrt, Gott werde siebenmal posaunen, und zwar so, dass sich in sieben Acten die Auferstehung entwickeln werde*); allein auch diese Vorstellung war dem Ap. fremd, da er das Auferstehen als ein augenblickliches Ereigniss ohne Absätze der Entwickelung darstellt. Uebrigens ist die Posaune der Parusie (s. schon Matth. 24, 31)

*) Primo sono totus mundus commovebitur; secundo pulvis separabitur; tertio ossa colligentur — — tuba septima vivi stabunt pedibus suis". S. Eisenm. entd. Judent. II. S. 929.

nicht wegzudeuten, weder mit Wolf u. M.: „cum signa apparebunt judicii jam celebrandi", noch mit Olsh. (vrgl. Maier) von einer erschütternden, die Menschheit für einen grossen Zweck aufregenden Geisteswirkung. Vrgl. auch Theophyl., welcher unter der *σάλπιγξ* das *κέλευσμα* und *νεῦμα* Gottes *τὸ διὰ πάντων φθάνον* versteht, wie im wesentlichen auch Usteri S. 356. Billr., Neand., Hofm.*). Man könnte für den Ausdruck an sich das homerische *ἀμφὶ δὲ σάλπιγξεν μέγας οὐρανός* Il. *φ*, 388, wo der Donner (als Angriffszeichen) gemeint ist, vergleichen. Aber zur Annahme einer uneigentlichen, dichtenden Darstellung giebt der Zusammenhang gänzlich kein Recht. P. hat vielmehr wirklich die (auf Ex. 19, 16 beruhende) Vorstellung der Erweckungsposaune aus dem volkstümlichen, auch Matth. a. a. O. bezeugten Vorstellungskreise (vrgl. 4. Esdr. 6, 24) in seinen christlichen mit aufgenommen**), wie er dann sogleich selbst bestätigend und mit feierlicher Betonung hinzusetzt: *σαλπίσει γάρ* etc.) „denn posaunen wird es, und die Todten (die bis dahin bereits gestorbenen Christen) werden erweckt werden unverweslich, und wir (die dann noch lebenden) werden verwandelt werden". Dem *σαλπ. γάρ* seinen Nachdruck dadurch zu entziehen, dass man es bloss als Einleitung des Folgenden im Anschluss an *ἐν τ. ἐσχ. σάλπ.* betrachtet (Hofm.), hätte schon der parataktische Ausdruck (statt *ὅτε γάρ* oder sonst wie in untergeordneter Form) verwehren sollen; vrgl. Kühner S. 778 f. Winer §. 66, 7 S. 585. Dem *σαλπίσ.* soll eine besondere Aufmerksamkeit werden. Statt *ἡμεῖς ἀλλαγ.* hätte P. *οἱ ζῶντες ἀλλαγήσονται* schreiben können, aber nach seiner Ueberzeugung, die Parusie zu erleben, schliesst er sich selbst mit ein***). Vrgl. z. V. 51. Unrichtig bezieht v. Heng. *οἱ νεκροί* auf die jetzt (wo P. schrieb) schon Todten, und

*) Lange in d. Stud. u. Krit. 1836. S 708 denkt an eine Erdrevolution, welche das Signal der Ankunft Christi wird. Osiand.: der Sieg über den letzten Feind (V. 25. 27) werde angedeutet. Nach de Wette ist es überhaupt das apokalyptische Bild von feierlichen, göttlich gewirkten Katastrophen.

**) Die Anerkennung dieser Vorstellungsform bringt keineswegs mit sich, ein Dogma daraus zu machen. Zur Sache s. Stähelin in d. Jahrb. f. D. Th. 1877 S. 177 f., besonders S. 198. 220.

***) wie 1. Thess. 4, 15 f., zu welcher Stelle aber die unsrige nicht in dem Verhältniss einer weitern Fortentwickelung oder fortgeschrittener Befreiung von rabbinischen Erinnerungen steht (Krauss S. 172). Denn beide Stellen stimmen wesentlich zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Auch die Unfähigkeit des Fleisches für den Reichsbesitz bildet für 1. Thess. 4, 17 ihre Voraussetzung. Und die Wiederbringung aller ist auch an u. St. V. 54 nicht gelehrt, wo der endliche Triumphruf der Erlösten (V. 26 f.) erschallt.

ἡμεῖς auf die jetzt noch Lebenden, von denen dann ein Theil auch schon todt sein werde; ἀλλαγ. kann nur auf die Verwandlung der Lebendigen gehn. Holsten betont den Unterschied von μεταμόρφωσις (Umformung) und ἀλλαγή (Austauschung). Wenn er daraus schliesst, dass P. durch die Wahl des Ausdrucks den Zusammenhang zwischen diesem und jenem Leben als aufgehoben bezeichnen wolle, so übersieht er, dass es sich nicht um eine Umtauschung einer sittlich-religiösen Persönlichkeit (des Gläubigen, so lange er im Fleische wandelt) mit der andern handelt. Die Frage ist vielmehr, wie dem auferweckten Gläubigen und dem die Parusie erlebenden Gläubigen eine ihrem Geistesbesitz entsprechende Daseinsform durch Gottes Allmacht geschenkt wird (Phil. 3, 21). Holsten behauptet dabei zugleich allgemein: P. habe „von einer Entwickelung überhaupt kein Bewusstsein". Was aber bedeuten dann die Formeln: ἐν πνεύματι oder κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν, oder welche andere Vorstellung liegt 2. Kor. 3, 18 oder Rom. 1, 17 zum Grunde? — σαλπίσει ist im Gebrauche ebenso impersonell geworden, wie ὕει, νίφει al. S. Elmsl. ad Heracl. 830. Kühner II. S. 30 u. ad Xen. Anab. 1, 2, 17. Die Form σαλπίσω statt σαλπίγξω ist später Griechisch. S. Lobeck ad Phryn. S. 191.

V. 53. Bestätigung des zuletzt gesagten κ. ἡμεῖς ἀλλαγ. durch die von Gott gesetzte Nothwendigkeit (δεῖ) dieser Veränderung. — τὸ φθαρτὸν τοῦτο) deiktisch; Paulus blickt dabei auf seinen eigenen irdischen Zustand. — ἐνδύσασθαι ἀφθαρσ.) bildliche Bezeichnung (2. Kor. 5, 4) des Verwandeltwerdens zu unvergänglichem Wesensbestande, ἀθανασίας καὶ ἀφθαρσίας ἐπιούσης αὐτῷ, Chrys. Näheres über die Formel s. b. Heinrici. Die Infinit. Aor. sind zur Bezeichnung der momentanen Vollendung gewählt.

V. 54. Dann aber, wenn diese unsere Verwandlung geschehen ist, wird die Herrschaft des Todes aufhören, keiner wird mehr sterben. — ὅταν δὲ — ἀθανασ.) eine wie triumphirende Wiederholung derselben wichtigen Worte. Vrgl. Bornem. Schol. in Luc. S. XXXIX. Theodoret nennt d. St. einen Siegesgesang. Um so weniger ist das erste Glied mit Hofm. kritisch zu verwerfen. ℵ* hat es mit Recht wieder zugefügt. — γενήσεται) „wird geschehen" (seinem Inhalte nach) das Wort, d. i. es wird thatsächlich, das geschriebene Wort wird Ereigniss werden. Unrichtig Hofm.: man werde dann so sagen wie geschrieben steht. Wo ein λόγος ergeht, d. i. gesprochen wird, steht die Präposition der Richtung dabei (wie Joh. 10, 35. Luk. 3, 2 u. oft, vrgl. Gen. 15, 1 al.,) oder woher das Wort kommt (wie Jer. 26, 1) oder durch wen

es (von Gott) ergeht (wie Hagg. 1, 3). Nicht Gleichzeitiges ist übrigens in Vorder- und Nachsatz ausgesagt (Einwand Hofm.), sondern wenn das im Vordersatze Gesagte eingetreten sein wird, dann wird, weil von nun an Niemand mehr dem Tode verfallen wird, zur Wirklichkeit werden u. s. w. Dieses ist die glückliche Folge von jenem, der völlige Sieg des Lebens, welcher sich an jene im Nu vollzogene Veränderung knüpfen wird, wie an sein Signal und Vorspiel. — ὁ λόγος) effatum, oraculum, 1. Makk. 7, 16. Plat. Phaedr. S. 275 B. Pind. Pyth. 4, 105. Vrgl. Rom. 9, 9. Joh. 12, 38. 15, 25. — κατεπόθη etc.) Jes. 25, 8, nicht nach den LXX*), aber auch nicht nach dem Grundtexte, denn לנצח giebt P. wie die LXX oft (z. B. 2. Sam. 2, 26. Hiob 36, 7. Jer. 3, 5) durch εἰς νῖκος wieder und setzt das Piel בלע in den Aor. Pass. um (gegen Meyer). Dazu hält er das von den LXX gebrauchte καταπίνειν fest. Daher haben wir ein frei umgeformtes Schriftwort, das für die Bekanntschaft des Ap. mit den LXX zeugt, ohne über seine Kenntniss des Grundtextes etwas auszusagen. Der Sinn ist: „der Tod ist völlig abgethan worden". Vrgl. 2. Kor. 5, 4. Dieses Zunichtewerden ist als Verschlungenwerden versinnlicht. Zur Sache vrgl. Apoc. 21, 4. — εἰς νῖκος) zu Sieg, d. h. so dass dadurch Sieg, nämlich der entgegenstehenden Macht des ewigen Lebens im künftigen Aeon, hergestellt ist. εἰς im Sinne des Resultats**). Vrgl. Matth. 12, 20. νῖκος ist spätere Form statt des alten νίκη. S. Herm. Diss. de Orph. S. 821. — Da der personificirte θάνατος nach dem Contexte lediglich der leibliche Tod ist, so gilt diese Stelle nicht zur Begründung der Lehre von der Wiederbringung (gegen Olsh.). Vrgl. z. V. 22. 28. Die Stellen der Rabbinen, welche ebenfalls auf dem Grunde von Jes. a. a. O. lehren: „in diebus ejus (Messiae) Deus S. B. deglutiet mortem", s. b. Wetst.

V. 55. Begeisterter Freudenruf des Ap. (vrgl. zu ποῦ Rom. 3, 27. 1. Kor. 1, 20), der sich in jene selige Zukunft des γενήσεται etc. V. 54 versetzt***) und wie in ein ἐπινίκιον

*) welche hier die Worte des Propheten unrichtig übersetzen: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Theodotion ganz wie Paulus. Zur Sache vrgl. Kautzsch V. T. loc. a P. alleg. S. 104 f.

**) Nach Osiand. ist εἰς local, so dass νῖκος als ein Raubthier versinnlicht sei, welches seine Beute verschlingt. Dagegen ist die Artikellosigkeit, ferner εἰς (man sollte ὑπό erwarten, vrgl. Polyb. 2, 41, 7), endlich das folgende τὸ νῖκος V. 55. 57. — In plastisch treffender Weise Luther's Glosse: „Der Tod liegt darnieder und hat nu keine Macht mehr, sondern das Leben liegt oben und spricht: hie gewonnen!"

***) So richtig schon Chrys. u. Theophyl. Nach v. Heng. spricht P. vom jetzigen Leben, nämlich von der Freude der Hoffnung. Aber

ausbricht. Dabei macht er Worte aus LXX. Hos. 13, 14 mit freier Veränderung zu den seinigen. Dort steht δίκη, woher Beza vermuthete, P. habe νεῖκος (contentio) geschrieben. Vrgl. auch Cyprian bei Baljon. Die grosse Freiheit der nur anklangsweisen Benutzung jener Stelle und der ganze lyrische Schwung des Ergusses macht es weniger wahrscheinlich, dass V. 55 noch als Bestandtheil des vorigen Citats anzusehen sei (gewöhnliche Ansicht; doch s. dagegen v. Heng.). — In der ersten Frage wird nach der Recepta ποῦ σου, ᾅδη etc. der (personificirte) Hades als des Sieges verlustig geschaut; denn er hat nicht bloss die in seiner Gewalt befindlichen Seelen der Verstorbenen behufs der Auferstehung der Leiber herausgeben müssen, sondern er empfängt auch keine Seelen mehr in seine Gewalt. Doch ist die Lesart: ποῦ σου, θάνατε etc. (s. d. krit. Anm.) vorzuziehen. Hätte der text. rec. Recht, so stände ᾅδης hier bei P. das einzige Mal, während sonst ἄβυσσος (Rom. 10, 7) und θάνατος von ihm gewählt sind. Vrgl. zur Sache Edwards. — τὸ κέντρον) Paulus stellt sich den Tod bildlich vor wie ein Thier mit einem tödtenden Stachel (Scorpion oder dergl.), oder besser noch denken Schoettg., Billr. an einen Treibstachel, welchen der Tod nicht bloss gebraucht, um sich sein Feld zu bestellen, sondern um die ihm Unterworfenen zu schrecken. Da der Jubelruf des P. sich nicht bloss auf die Vernichtung des Todes, sondern vor allem auf die Ueberwindung seiner Schrecken bezieht, scheint letzteres (gegen Meyer) vorzuziehen, zumal so im Vergleich zu νῖκος im ersten Gliede eine Klimax heraus kommt. Eintragend deutet Olsh.: τὸ κέντρον bezeichne das die Aeusserung der Kraft Hervorrufende: „die schlummernde Kraft des Todes weckt die Sünde, und wieder die der Sünde das Gesetz". Dann wäre ja τὸ κέντρον τοῦ θανάτου V. 56 das den Tod Stachelnde, was nach V. 55 unmöglich ist.

V. 56 f. weist zum glücklichen Schlusse (nicht als Einleitung der folgenden Ermahnung, wie Hofm. will), die Vorstellung des νῖκος und des κέντρον noch festhaltend, den festen dogmatischen Grund nach, auf welchem diese Gewissheit des künftigen Sieges im Zusammenhange des Evangel. ruhe. Grot.: Sensu evangelico explicat dictum Oseae. „Da der Tod durch die Sünde tödtet (Rom. 5, 12), die Sünde aber durch's Gesetz mächtig ist (Rom. 7, 7 f.), so ist gewiss,

gerade die Kühnheit des Gedankenflugs ist an u. St. das am meisten Paulinische. Auch das κέντρον fasst v. Heng. zu schwach, nämlich nur von einem verletzenden, nicht tödtenden Stachel, womit die Schrecken des Todes gemeint seien.

dass Gott uns den Sieg giebt über den Tod durch Jesum Christum". Christus nämlich hat ja die Sünde durch sein ἱλαστήριον getilgt, ist um unserer Gerechtigkeit willen auferstanden und hat uns so dem Fluche des Gesetzes und durch seinen Geist der die Sünde aufreizenden und fördernden Gewalt desselben entnommen (Rom. 8, 1 f.). In diesem Nachweise des Ap. ist das Summarium seines ganzen Evangel. enthalten. Die Form aber ist nicht die argumentirende, sondern, der gehobenen und erregten Stimmung entsprechend, so, dass Schatten und Licht neben einander gestellt sind, das Licht nach dem Dunkel aber wie Rom. 7, 25 in der Gestalt des Dankrufs hervorbricht. — τῷ διδόντι) Praes.: denn dieser zukünftige Sieg des Lebens über den Tod ist uns sicher und gewiss.

V. 58. Schlussermahnung, durch ὥστε folgerungsweise aus τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῖκος διά etc. abgeleitet, aber, wie das die Sache fordert, zugleich mit Rückblick auf die ganze Abhandlung, ihren ethischen Ertrag resumirend (de Wette, v. Heng. gegen Meyer). Denn geht auch εἰδότες zunächst auf νῖκος, so liegt doch dem Dankgebet des Ap. über den Sieg die vorher entwickelte Wahrheit und Gewissheit der Todtenauferstehung zu Grunde. Die Ermahnung aber mit Hofm. auf den ganzen Brief zu beziehen, liegt kein Anlass vor. — ἑδραῖοι, ἀμετακίν.). Vrgl. Kol. 1, 23. Die Leser als ethische Athleten zu denken (Beza), ergiebt der Context nicht. Es ist überhaupt die christliche Beharrlichkeit im Bilde des Feststehens (vrgl. 7, 37) ausgedrückt (Gegentheil: σαλεύεσθαι, vrgl. Theodoret), wobei aber ἀμετακίν. die Beharrlichkeit näher als Unverführbarkeit darstellt, beides den möglichen Bethörungen durch die Auferstehungsleugner gegenüber. Vrgl. z. ἀμετακίν. Plat. Ep. 7. S. 343 A. Dion. Hal. 1. S. 520 und z. beiden Worten Arist. Eth. 2, 4, 3. — περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τ. κ. πάντ.) „überschwänglich im Werke des Herrn", d. h. überaus thätig und wirksam darin, allezeit. Diese Näherbestimmung von περισσ. wird durch das correlate ὁ κόπος ὑμῶν (eure Müh und Arbeit) bestätigt; ἐν aber bezeichnet die bestimmte Sphäre, worin u. s. w. Vrgl. 2. Kor. 8, 7. Phil. 1, 26. Kol. 2, 7. Rom. 15, 13. Das ἔργον τοῦ κυρίου ist „das Werk, welches im Dienste Christi getrieben wird". Vrgl. 16, 10. Sein ist das Werk, in welchem die seinigen arbeiten. Sie arbeiten aber je nach den verschiedenen Berufsarten darin durch die thätige Erfüllung seines Willens als Diener des Herrn (12, 5). Die drei Momente ἑδραῖοι, ἀμετακ., περισσ. etc. sind klimaktisch. — εἰδότες) da ihr wisset (vrgl. Rom. 5, 3. 2. Kor. 1, 7. 4, 14):

es führt das pragmatisch hierhergehörende Motiv zur Befolgung des *περισσ. ἐν τ. ἔ. τ. κ.* ein; *ὁ κόπος ὑμῶν*, euer Arbeitsmühen, welches dem *ἔργον τ. κυρίου* gewidmet wird. — *κενός*) umsonst, d. i. ohne Erfolg. Vrgl. V. 10. 1. Thess. 3, 5. So wäre die Arbeit, wenn keine Auferstehung und keine sieghafte Vollendung des ewigen Lebens wäre, weil dann der selige Lohn der Arbeit unerreicht bliebe, nämlich das Heil des Messiasreichs, welches dem Arbeiter bestimmt ist. Rom. 2, 7. 2. Tim. 2, 12. Jak. 1, 12 al. — *ἐν κυρίῳ*) ist nicht mit *ὁ κόπος ὑμ.* zu verbinden, sondern mit *οὐκ ἔστι κενός*. In Christo beruht es, dass eure Arbeit nicht fruchtlos ist; denn in ihm ist die Auferstehung (V. 22) und die messianische *σωτηρία* ursächlich begründet, V. 17—19. Act. 4, 12. Rom. 5, 9 f. 6, 22. 23. 10, 9 al.

Cap. XVI.

V. 1—9. Von der Collecte für Jerusalem; gewiss (vrgl. 7, 1. 8, 1. 12, 1) auf Anlass einer Anfrage des korinthischen Briefs*).

V. 1. Der Satzbau kann sein: *ὥςπερ περὶ τῆς λογ. διέτ. ταῖς ἐκκλ. τῆς Γαλ., οὕτω* etc. Vrgl. 2. Kor. 9, 1, auch 1. Kor. 12, 1. Doch kann auch *περὶ — ἁγίους* für sich genommen werden (de Wette u. M.), vrgl. V. 12, 7, 1. 8, 1 Zu entscheiden ist zwar nicht, doch ist das letztere dem kunstlos weitergehenden Briefstile angemessener. — *λογία· συλλογή*, Suid. vrgl. Hesych. Ausser den Kirchenvätern sonst ohne Beispiel. Als Synonyma gebraucht P. *χάρις* V. 3, *κοινωνία* Rom. 16, 26, *εὐλογία* 2. Kor. 9, 5, *λειτουργία* 2. Kor. 9, 12, *ἐλεημοσύνη* und *προσφοραί* Act. 24, 7. Chrys. erklärt *συλλογή* durch *ἔρανος* aus dem Sprachgebrauche der Genossenschaften (Edwards). — *εἰς τοὺς ἁγίους*) d. i. *εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ*, Rom. 15, 26. Dieses Nähere aber verstand sich den Lesern von selbst; die Annahme, dass *οἱ ἅγιοι* an sich die Muttergemeinde bezeichne (Hofm.)**), ist weder nöthig noch erweislich; es sind die bewussten *ἅγιοι;* die Leser waren damit bekannt, für wen der

*) Zur Textkritik: V. 2. *σαββάτου*) nach ℵaABCDEFGJP 17. Syr. It. Vulg. Chrys. al. für *σαββάτων* (text. rec.); Aenderung nach Stellen wie Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luc. 24, 1. — V. 7. Statt des zweiten *γάρ* hat text. rec. *δέ*, gegen entscheidende Zeugen. Glättung des Ausdrucks. — Statt *ἐπιτρέπῃ* haben die Kritiker mit Recht: *ἐπιτρέψῃ*, nach ℵABCJM Minusk. Chrys. Theoph. ms.

**) S. gegen diese auch schon von Wieseler vorgetragene Erklärung von *οἱ ἅγιοι* Riehm Lehrbegr. d. Hebr. Br. S. XVIII f. A. 2.

Ap. collectirte. — Meyer erklärt die Armuth der Gemeinde zu Jerus. aus der dort früherhin bestandenen Gütergemeinschaft (s. z. Act. 2, 44 f.), womit er eine schlechte Verwaltung des Gemeindebesitzes annehmen muss. Der Ap. kennt die Muttergemeinde in Jerusalem nur als arm. Diese Armuth selbst, verbunden mit dem hohen Interesse, welches gerade diese Gemeinde erregen musste, so wie Gal. 2, 10, und überhaupt die opferfreudige Liebe des Paulus zu seinem Volke (Rom. 9, 3), erklärt hinreichend seinen grossen Unterstützungseifer, von welchem erfüllt er trotz der Gefahren, die er vor sich sah, persönlich die Gelder überbrachte. Was Rück. meint (vrgl. auch Olsh., Holsten), Paulus habe die gegen ihn erbitterten Gemüther der dortigen Judenchristen beschwichtigen wollen, bevor er in den Westen reiste, ist zu bestimmt gefasst, wenn in Anbetracht der im zweiten Briefe durchscheinenden Verhältnisse nicht unberechtigt. Meyer lehnt mit Beziehung auf Act. 20, 22—24. 21, 17—24 dieses Motiv ab. — *τῆς Γαλατ.*) Ob von Ephesus aus durch Boten, oder persönlich auf der Act. 18, 23 erwähnten Reise (Osiand., Neand.), oder brieflich (so Ewald), beruht auf sich. In dem uns erhaltenen Briefe an die Galat. ist von dieser Collecte keine Rede; denn Gal. 2, 10 ist allgemeinen Inhalts, obwohl die Grundlage des apostolischen *διατάσσειν*, so wie der besonderen Befugniss dazu. Treffend übrigens Beng.: „Galatarum exemplum Corinthiis, Corinthiorum exemplum Macedonibus, et Macedonum Romanis proponit 2. Kor. 9, 2. Rom. 15, 16. Magna exemplorum vis“. Aber auch ein Beweis, wie Paulus die Gemeinsamkeit des Lebens und Strebens in seinen Gemeinden zu fördern suchte (vrgl. Lechler S. 364 f.), und wie sich seine Anordnung für den bestimmten Fall bereits bewährt hatte.

V. 2. *Κατὰ μίαν σαββάτου*) „an jedem ersten Wochentage“. Im N. T. sehr gangbarer Hebraismus nach der jüdischen Weise der Wochentage zu bezeichnen mit אחד בשבת, שני בשבת u. s. w. Lightf. Hor. ad Matth. 28, 1. Auch der Singul. von *σαββ.* heisst Woche, wie Mark. 16, 9. Luc. 18, 12. Ob übrigens der Gebrauch der siebentägigen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden eine directe Entlehnung aus dem Judentum ist oder abgesehen davon in Korinth heimisch war, kann zweifelhaft sein. Vrgl. Edwards, Schürer Theol. Litztung 1880. Nro. 20. S. 484, Dillmann zu Exod. 20, 8, und über die babylonische Woche Schrader, Stud. u. Krit. 1874. S. 343 f. — Aus u. St. folgt an sich nicht, dass der Sonntag schon damals durch gottesdienstliche

Versammlungen gefeiert ward (hierüber auch z. Act. 20, 7), denn *παρ' ἑαυτῷ τιθέτω* kann nicht auf das Niederlegen des Geldes in der Versammlung gehen (Estius, Beng., Mosh., Godet); wohl aber folgt daraus, dass er dem christlichen Bewusstsein ein heiliger Tag war, in dessen Weihe eben die Angemessenheit zu solchen Liebeswerken gefühlt wurde, *τὰ γὰρ ἀπόῤῥητα ἀγαθὰ καὶ ἡ ῥίζα καί ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς ἡμετέρας ἐν ταύτῃ γέγονεν*, Chrys. — *παρ' ἑαυτῷ τιθέτω* etc.) „er lege zu Hause aufsammelnd nieder, was etwa (quodcunque) zu Glücke geht", d. h. wenn ihm irgend etwas zu Glücke geht, als Glückspende (von Gott) gegeben wird (Holsten), so lege er es (d. h. das dadurch Gewonnene, das er also erübrigen kann) zurück. Vrgl. Ausdrücke wie Joh. 12, 5. Matth. 19, 21; auch Herod. 6, 73 (*Κλεωμένεϊ εὐωδώθη τὸ πρῆγμα*) Sir. 11, 16. 38, 14. 41, 1. Tob. 4, 19. 3. Joh. 2. Die Ergänzung von *θησαυρίζειν* nach *εὐοδ.* (Hofm.) ist entbehrlich. Erklärungen wie „quod ei placuerit" (Vulg., Erasm., Paraphr., Luther u. M.) *), und von Billr. u. Rück. nach Aelteren: „was ihm ohne Beschwerde möglich ist", vertragen sich nicht mit dem Wortsinn von *εὐοδόω* (s. Heinrici u. z. Rom. 1, 10). *παρ' ἑαυτῷ*: „zu Hause, chez lui", s. z. Luc. 24, 12. Loesner Obs. S. 297. *θησαυρίζων*: „paulatim cumulum aliquem faciens", Grot. — *ἵνα μή* etc.) „damit nicht, wenn ich gekommen sein werde, dann Sammlungen geschehen". Die Collecte soll dann in so weit schon fertig sein, als nur ein jeder sein bereits wochenweise aus erwerblichem Gedeihen Angesammeltes herzugeben haben wird. Paulus beabsichtigte durch diese ganze Vorschrift wohl theils die Vergrösserung, theils die rechtzeitige Beschleunigung der Unterstützung.

V. 3. *Οὓς ἐὰν δοκιμ.*) „welche ihr irgend für geeignet erachtet haben werdet". Von Ermessen der Leser also macht P. die Bestimmung der überbringenden Personen abhängig; daher Grot. bemerkt: „Vide, quomodo vir tantus nullam suspicioni rimam aperire voluerit". Zur Sache vrgl. Zeitschr. f. W. Th. 1876. S. 512 f. — *δι' ἐπιστολῶν*) „mittelst Briefe", dadurch, dass ich ihnen Briefe mitgebe, die ihre Sendung ausdrücken. Vrgl. Winer § 47. S. 356. Der Plural könnte die Kategorie bezeichnen (brieflich) und also nur einen Brief meinen (Heum.); aber es nöthigt nichts, vom Pluralsinne abzugehen, da Paulus sehr füglich beabsichtigen konnte, an mehrere Personen in Jerus. verschiedene Briefe

*) Die Vulg. hat vielleicht *εὐδοκῇ* gelesen. Vrgl. Goth.: „thate vili" (was er will).

zu schreiben *). Zu verbinden ist δι' ἐπιστ. mit dem Folgenden (Chrys., Theophyl. u. d. meisten Neueren) und vorangesetzt ist es, weil Paulus schon den andern möglichen Fall im Gedanken hat, dass er selbst hinreisen könne. Die meisten älteren Herausgeber (ausser Er. Schmid), auch Beza, Calvin, Estius u. M. verbinden es mit δοκιμ.: „quos Hierosolymitanis per epistolas commendaveritis", Wetst. Aber dann wäre das πέμψω etwas Leeres. Vielmehr werden von den Gebern der Collecte die Ueberbringer gewählt; aber Paulus als der Urheber und apostolisch verpflichtete (Gal. 2, 10) Verweser der Collecte ist es, welcher die Gelder sendet. — τὴν χάριν ὑμ.) „eure Liebesgabe, beneficium". Vrgl. 2. Kor. 8, 4. 6. 7. 19. „Gratiosa appellatio", Beng. vrgl. Oecum. Xen. Ag. 4, 4 f. Hir. 8, 4. Sir. 3, 29. 29, 15. 30, 6. 4. Makk. 5, 8.

V. 4. „Im Fall aber es (das in Rede Stehende, d. i. das Ergebniss der Sammlung) werth ist, dass auch ich (nach Jerus.) reise **), so werden sie mit mir reisen". Der Genit. τοῦ πορεύεσθαι hängt ab von ἄξιον. Vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 845. Winer § 44, 4. S. 304. — Paulus macht sein eigenes Hinreisen von dem Ausfall der Collecte abhängig, natürlich nicht der Sicherheit der Ueberbringung wegen; auch nicht, weil er im Falle eines ansehnlichen Betrags selbständig bei der Verwendung sein will, sondern, was einzig unwillkürlich aus ἄξιον fliesst, weil ein geringer Betrag zu einer ungewöhnlichen Mission unverhältnissmässig gewesen sein würde. Das Decorum der apostolischen Würde liegt zu Grunde, nicht der Klugheitsgrund, „um bei der Gelegenheit sein Vorhaben nach Jerus. zu gehen (Act. 19, 21) auszuführen und sich dort eine gute Aufnahme zu bereiten" (de Wette), oder um durch diese Reise die Trennung der Juden- und Heidenchristen zu erledigen (Baur). Treffend Beng.: „Justa aestimatio sui non est superbia". Gleichwohl will er allein die Besorgung nicht übernehmen; s. 2. Kor. 8, 20.

V. 5 f. Das bisher noch nicht näher bestimmte Kommen

*) Wir sehen auch aus u. St., wie geläufig dem Ap. in seiner Thätigkeit die Abfassung von Briefen auch an einzelne war. Der einzige Brief der Art, welchen wir noch haben, der an Philem., verdankt seine Erhaltung vielleicht bloss dem Umstande, dass er zugleich an die Gemeinde des Hauses (Philem. 2) gerichtet war.

**) Aus κἀμὲ πορ. erhellt, dass er nicht jedenfalls hinreisen will (Hofm.), sondern dass er's von obigem Umstande abhängig macht, ob auch er hinreisen werde. Welche Sonderbarkeit käme auch heraus, wenn er jedenfalls hinreisen wollte, die Gesandten aber bei geringem Ertrage der Collecte nicht in seiner Gesellschaft, sondern allein die Reise machen sollten.

bestimmt er nun der Zeit nach. — ὅταν Μακεδ. διέλθω) Nach 2. Kor. 1, 15 war es früher sein Plan gewesen, von Ephesus über Korinth nach Makedonien, von Makedonien aber nach Korinth zurück und dann weiter nach Jerus. zu ziehen. Diesen Plan hat er aber geändert (s. 2. Kor. 1, 15. 23 f.), und er will nun erst durch Makedonien reisen und dann nach Korinth, wo er vielleicht (τυχόν) einige Zeit zu verweilen oder auch zu überwintern gedenkt. Im zweiten Briefe sehen wir ihn auch wirklich auf dieser Reise begriffen in Makedonien (2. Kor. 2, 13. 8, 1. 9, 2. 4) und auf dem Wege nach Korinth (2, 1. 12, 14. 13, 1 al.). Damit stimmt Act. 20, 1. 2. — Μακεδ. γὰρ διέρχ.) ist nicht Parenthese, sondern das vorangestellte Μακεδ. entspricht dem nachherigen πρὸς ὑμᾶς δέ, und das διέρχομαι dem παραμενῶ: „denn Makedonien durchreise ich (ohne Aufenthalt), bei euch werde ich vielleicht verbleiben". Das Praes. διέρχ. bezeichnet das Zukünftige als in der Vorstellung gegenwärtig, d. i. als ganz gewiss gedacht. Durch die falsche Fassung: „ich bin auf der Reise durch Makedonien", ist die falsche Angabe in der Unterschrift entstanden, dass der Brief von Philippi aus geschrieben sei. — παραμενῶ) er blieb drei Monate. Act. 20, 2. — ἵνα ὑμεῖς etc.) ὑμεῖς hat Nachdruck. Bliebe Paulus in einer anderen Gemeinde, so würden ihm andere das Geleite geben; sowohl in ἵνα als in ὑμεῖς liegt etwas Verbindliches, das ungesucht Sinnige der Liebe. — τυχόν) forsan, nur hier im N. T., sehr gangbar bei Griechen. S. Buttmann S. 273. — οὖ) wie Luc. 10, 1. Bornem. Schol. z. d. St. Kühner II. S. 473. Wohin aber überhaupt damals seine Gedanken gerichtet waren, s. Act. 19, 21.

V. 7. „Denn es ist nicht mein Wille, euch jetzt im Vorbeigehen zu sehen." Da er nicht sagt πάλιν ἐν παρ., sondern ἄρτι ἐν παρ., so folgt aus u. St. nichts zur Entscheidung der Frage (s. Einl. z. 2. Kor. § 2), ob Paulus vor Abfassung unserer Korintherbriefe schon zweimal in Korinth gewesen sei (gegen Neand., Wieseler), sondern er sagt bloss: sein Wille sei nicht, jetzt, d. i. unter so bewandten Umständen, die Korinther nur als Durchreisender zu besuchen, wobei ganz unentschieden bleibt, ob er sie bereits vorher einmal ἐν παρόδῳ besucht habe (so auch Hofm.) oder nicht. Zum richtigen Verständniss beachte, dass das deshalb vorgerückte ὑμᾶς, im Gegensatz gegen die Makedonier, den Nachdruck hat. Die Korinther sollen bei der jetzt bevorstehenden Reise den Vorzug haben vor den Makedoniern, die er nur auf der Durchreise V. 5 sehen wird. Weshalb ihnen jetzt aber P. diesen Vorzug giebt, erklärt sich am unge-

zwungensten aus den von den korinthischen Abgesandten erhaltenen neuen Nachrichten, die ein längeres Verweilen wünschenswerth machten (Billr. u. a.). Holsten nimmt an, P. wolle die Gemeinde wegen des veränderten Reiseplanes beschwichtigen. Die Stellung des ἄρτι braucht hierbei nicht verändert zu werden (gegen Meyer). Zu ἐν παρόδῳ vrgl. Thuc. 1, 126, 7. 5, 4. 5. 7, 2, 3. Polyb. 5, 68, 8. Lucian. D. Deor. 24, 2. — ἐλπίζω γάρ etc.) Grund des οὐ θέλω etc.; denn er hofft, dass ihm der Herr einen längeren Besuch der Gemeinde als nur ἐν παρόδῳ ermöglichen werde, und auf Grund dieser Hoffnung ist's nicht sein Wille u. s. w. — ὁ κύριος) Christus, in dessen Dienst der Apostel reist und wirkt (Act. 16, 7. 10). — ἐπιτρέψῃ) „zugelassen haben wird", d. i. sich zustimmend zu erkennen gegeben haben wird. „Pia conditio", Beng. Vrgl. 4, 19.

V. 8. 9. Nun giebt P. noch die Dauer seines jetzigen Aufenthalts in Ephesus an und den Grund derselben. — τῆς πεντηκ.) ist das zunächst bevorstehende Pfingstfest. S. Einl. § 3. Für eine schon damalige christliche Feier dieses Festes ist aus u. St., welche bloss eine Zeitangabe enthält, nichts zu entnehmen. — θύρα γάρ μοι etc.) Der bildliche Ausdruck (vrgl. Wetst.) bezeichnet die eröffnete Gelegenheit zur Wirksamkeit (anders Act. 14, 27). Vrgl. 2. Kor. 2, 12 u. s. z. Kol. 4, 3. μεγάλη geht auf den Umfang, ἐνεργ. auf den Einfluss der dargebotenen Thätigkeit; das letzte Beiwort aber, kräftig, entspricht nicht dem Bilde, sondern der Sache, und auch dieser nur, sofern sie als mit der aufgethanen θύρα unmittelbar verbunden gedacht ist, welche Inconcinnität der lebhaften und beweglichen Vorstellung (vrgl. Plat. Phaedr. S. 245 A: *Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται*) die Lesart ἐναργής, evidens, verursachte (Vulg. It. Aug. Pel. Ambrosiast. Beda), die sich Philem. 6 findet und von Beza, Grot., L. Bos gebilligt ist. Ueber die spätere Gräcität von ἀνέῳγεν (statt ἀνέῳκται, wie 46. Theophyl. und Oec. wirklich lesen) s. Lobeck ad Phryn. S. 157 f. — κ. ἀντικείμ. πολλοί) „quibus resistam. Saepe bonum et contra ea malum simul valde vigent", Beng.

V. 10. 11. Nachdrückliche Empfehlung des Timotheus (4, 17) zu guter Aufnahme und Rückgeleitung. Er ist nicht der Ueberbringer uns. Briefs (Bleek), sondern reiste durch Makedonien (Act. 19, 22) und musste nach Schätzung des Ap. später als der Brief in Korinth ankommen. — ἐὰν δὲ ἔλθῃ) „wenn aber gekommen sein wird". Rück.: ὅταν wäre richtiger gewesen; beides war richtig je nach der Vorstellung des Schreibenden. Er denkt die Ankunft des Timotheus als

durch die Umstände bedingt, und stellt sie somit unter den hypothetischen, nicht unter den zeitlichen (ὅταν) Gesichtspunkt. So auch Holsten. — ἵνα etc.) Absicht des βλέπετε: seid achtsam, damit er u. s. w. Paulus hätte auch negativ schreiben können: βλέπετε, μὴ ἐν φόβῳ (2, 3) oder ἵνα μὴ ἐ. φ. (2. Joh. 8) u. s. w. Der positive Ausdruck fordert aber mehr: sein Ergehen unter den Lesern soll „frei von Furcht" sein. Vrgl. zu γίνεσθαι mit Adverb. der Modalität des Ergehens Herod. 1, 8. 9, 109. Plut. Alex. 69. Demetr. 11. Mor. S. 127 A, auch Plat. Prot. 325 B. Tob. 7, 9. 11. 1. Makk. 8, 29. Sie sollen sich so gegen ihn verhalten, dass er „unverschüchtert" bei ihnen ist. Dieses eigentümliche ἀφόβως, so wie die folgende Begründung τὸ γὰρ ἔργον etc. und das daraus wieder gefolgerte μή τις οὖν αὐτ. ἐξουθενήσῃ macht es wahrscheinlich, dass P. nicht das Uebelwollen seiner eigenen Widersacher, welches seinen Freund treffen könnte (Neand., Holsten), im Auge hat, wozu das folgende τὸ γὰρ — ὡς καὶ ἐγώ wenig passt, sondern die Jugend des Timoth. (1. Tim. 4, 12), wegen welcher er leicht von der theilweise erregten und dünkelvollen Gemeinde missachtet und eingeschüchtert werden konnte. So schon Chrys. und die Meisten. Die Vermuthung, Timoth. sei schüchterner Natur gewesen (de Wette), liegt sehr nahe. Ueber τὸ ἔργ. τοῦ κυρ. s. z. 15, 58. — ἐν εἰρήνῃ) ist nicht aus der Formel πορεύεσθαι ἐν εἰρήνῃ zu erklären (so Calvin: „salvum ab omni noxa", vrgl. Beza, Flatt, Maier, Holsten), da vielmehr der Context nach ἀφόβως und μή τις ἐξουθ. an ein friedliches Geleite, an ein προπέμπειν in Friede und Eintracht denken lässt, χωρὶς μάχης κ. φιλονεικίας (Chrys., Theophyl.). Hofm. u. Heinrici beziehen ἐν εἰρ. zum Folgenden (dass er sicher und ohne Gefährde zu mir komme). Aber die nachherige Begründung enthält nichts auf ἐν εἰρήνῃ Bezügliches, was bei dieser nachdrücklichen Voranstellung der Fall sein müsste. Ueberdies war das Geleitgeben nicht zur Beschützung, sondern zur Bezeugung der Liebe und Verehrung. — ἵνα ἔλθῃ πρός με) Es liegt nämlich in προπέμψατε etc. mit dessen Zweckbestimmung: „damit er (zurück) komme zu mir", die Mahnung, ihn nicht zu lange in Korinth aufzuhalten, — denn P. erwarte ihn. — μετὰ τῶν ἀδελφῶν) Also waren ausser Erastus (Act. 19, 22) noch Mehrere mit Timoth. gereist *).

*) Die Beziehung auf ἐκδέχ.: ich mit den hier befindlichen Brüdern (Beng. u. de Wette unentschieden, Altere b. Calov. u. wieder Hofm., Godet) hat die Analogie von V. 12 gegen sich. Zu solchen Sendungen pflegten Mehrere zusammen genommen zu werden.

Das μετά kann bisweilen durch καί aufgelöst werden (Holsten nach Kühner II. S. 438).

V. 12. Δέ) führt von Timoth. zum Apollos über. — περὶ δὲ Ἀπ. τοῦ ἀδ.) steht unabhängig: quod attinet ad Apoll., wie V. 1. 7, 1. Der Satzbau macht es auch hier wahrscheinlich, dass P. sich auf eine Anfrage des Gemeindebriefs bezieht. — ἵνα ἔλθῃ etc.) Zweck des πολλὰ παρεκάλεσα αὐτόν: „ich habe ihm sehr zugeredet, damit er käme". Paulus bemerkt dieses, „ne Corinthii suspicentur, ab eo fuisse impeditum", Calvin. — πολλά ist intensiv wie V. 19 u. oft b. Griechen. — μετὰ τῶν ἀδελφῶν) Das sind die korinthischen Christen, welche mit diesem Briefe von Ephesus nach Korinth zurückreisten. S. V. 17. Auch hier sind die Worte nicht mit παρεκάλεσα zu verbinden (Hofm.), sondern mit ἵνα ἔλθῃ etc., wobei sie stehen. — καὶ πάντως etc.) „und gänzlich (ganz und gar) fehlte es an Willen („sermo quasi impersonalis", Beng.), um jetzt zu kommen", vrgl. Matth. 18, 14. Der Zusammenhang nöthigt θέλημα vom Willen des Apollos, nicht von Gottes Willen (Theodoret, Oecum., Theophyl., Beng., Rück.) zu verstehen. καί steht nicht für ἀλλά (Beza u. M.), vrgl. Rom. 1, 13. — ὅταν εὐκαιρ.) „sobald er gelegene Zeit dazu gefunden haben wird". Ueber die späte Gräcität des Wortes s. Lobeck ad Phryn. S. 125.

Anmerkung. Aus u. St. folgt, dass Apollos, welcher damals wieder (Act. 18, 24 f.) in Ephesus gewesen sein muss *), weder Parteimacher noch mit Paulus in Zwietracht war, da ja Paulus selbst dessen Reise nach Korinth für zuträglich und wünschenswerth gehalten hat. Aber, wie die Verhältnisse in Korinth lagen, steht nichts im Wege, seine Weigerung, aus der Scheu, dem Parteitreiben neue Nahrung zu geben, oder doch die Herstellung der reinen Beziehungen zwischen dem Ap. und der Gemeinde zu verzögern, zu erklären. Weil er dies vermeiden will, erscheint ihm die Zeit zum Kommen nicht gelegen (gegen Meyer, der allein eine anderweitige Beanspruchung des Apollos annimmt). S. Heinrici S. 35 f., Holsten. v. Heng. (Gave d. talen. S. 111 f.) bringt die Weigerung mit dem korinthischen Missbrauch in eine willkürlich vermuthete Verbindung.

V. 13 f. Zum Schluss des ganzen Briefes und ohne äussere Verbindung oder Beziehung zum unmittelbar Vorhergehenden nun noch eine kurzgefasste, in fünf asyndetisch an einander gereiheten Imperativen die ganze Summe des christlichen Berufs straff zusammendrängende Aufforderung, auf

*) Doch scheint er gerade bei Abfassung des Briefes zeitweilig abwesend gewesen zu sein, da nicht namentlich von ihm gegrüsst wird.

welche dann einige persönliche Empfehlungen und Grüsse, so wie endlich der eigene Schlussgruss und der Segenswunsch folgen sollen. — Das γρηγορεῖτε (hellenistisch, vom Perf. ἐγρήγορα gebildet) fordert zur christlichen Vorsicht und Besonnenheit auf, ohne welche die Beharrlichkeit im Glauben (στήκ. ἐν τ. πίστ.) nicht möglich ist, ἀνδρίζεσθε und κραταιοῦσθε aber zu dem mannhaften („muliebris enim omnis inconstantia", Pelag.) und kräftigen Widerstand wider alle Gefahren, ohne welchen jene Beharrlichkeit nicht fortdauern kann. — ἀνδρίζεσθαι) „sich männlich halten", mannhaft sein im Verhalten und Thun, nur hier im N. T., aber oft bei Classikern, s. Wetst., u. bei d. LXX. Vrgl. das Homerische ἀνέρες ἐστε Il. ε, 529, auch Valck. ad Herod. 7, 210. Heind. ad Plat. Phaedr. S. 239 B. Vrgl. ἀνδρικῶς ὑπομεῖναι μάχεσθαι etc. Ast Lex. Plat. I. S. 165. — κραταιοῦσθε) „werdet stark". Vrgl. Eph. 3, 16: δυνάμαι κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Die Verbalform des gesammten christlichen Gesinntseins und Thuns, Cap. 13, und insonders des gegenseitigen Erbauens 8, 1.

V. 15–18. Empfehlung der drei korinthischen Abgeordneten, welche dem Ap. das Schreiben der Gemeinde überbracht hatten, zunächst (V. 15 f.) und zumeist des Stephanas (1, 16) und seines Hauses. Der besondere Ausdruck, welchen P. der Empfehlung des Stephanas V. 16 gegeben hat, ist wohl nicht in einer uns unbekannten Widersetzlichkeit, welche der Mann in seinem Wirken für die Gemeinde zu beklagen gehabt hat, begründet gewesen (Meyer), sondern in den besonderen Verdiensten desselben um die Gemeinde. — παρακαλῶ) Beginnt die Ermahnung selbst schon mit οἴδατε (so dass dieses Imperat. ist), oder erst mit ἵνα, so dass οἴδατε Indicat. ist und bis ἑαυτούς erst das Motiv vorausschickt? Letzteres ist die gewöhnliche Ansicht, und die allein richtige, da οἴδατε als Imperativ-Form (statt ἴστε) nicht nachzuweisen ist (gegen Erasm., Wolf, Heydenr.); bei der imperativischen Fassung würde εἰδέναι wie 1. Thess. 5, 12 zu nehmen sein („ut jubeat agnosci bene meritos", Erasm.); bei der indicativischen ist es das einfache kennen. Die Satzform ist die gewöhnliche Attraction οἶδα σε τίς εἶ, und οἴδατε — ἑαυτούς ist ein die Structur unterbrechender (vrgl. Dissen ad Dem. de cor. S. 34 b) Hülfsgedanke. — ἀπαρχὴ τῆς Ἀχ.) d. h. die erste Familie, welche in Achaia das Christentum angenommen hat, somit der heilige Anbruch des Landes, insofern dasselbe christlich zu werden bestimmt und in der Entwickelung war. Vrgl. Rom. 15, 6. — ἔταξαν) Der Plural wegen des collectiven οἰκία. Sie „haben sich selbst verordnet

(freiwillig sich hergegeben und auf den Posten gestellt) zum Dienste für die Heiligen". Beispiele zu τάσσειν ἑαυτόν in diesem Sinne s. b. Wetst. u. Kypke II. S. 234. Vrgl. Plat. Rep. S. 371 C: ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι ταύτην. Xen. Ages. 2, 25. Mem. 2, 1, 11. Den Nachdruck von ἑαυτούς leugnet Beza mit Ungrund, aber im Interesse einer Eintragung der vocatio legitima. Das geschichtliche Verhältniss, welches hier gemeint ist, ist nicht näher bekannt. Vielleicht widmete sich Stephanas insonders durch Reisen, Gesandtschaften, der Ausführung von besonderen Aufträgen u. dergl., die Frau der Armen- und Krankenpflege; näher liegt die Annahme, dass er sein Haus den Gemeindezwecken geöffnet habe (s. Heinrici S. 567 f.). — τοῖς ἁγίοις ist aneignender Dativ zu διακ. S. schon Raphel Xenoph. z. St. Bernhardy S. 88. Gemeint sind mit οἱ ἅγιοι die Christen wie V. 1, nicht aber die jerusalemische Muttergemeinde (Hofm.); eine Beziehung auf die Collectenbetreibung (bei welcher man störrig gegen Steph. gewesen sei) liegt gänzlich fern. — καὶ ὑμεῖς) „auch ihr". Das καί findet seine contextmässige Beziehung im Vorigen: εἰς διακ. τ. ἁγ. ἐταξ. ἑαυτ. Das Richtige hat daher Wetst.: „illi vobis ministrant; aequum est, ut vos illis vicissim honorem exhibeatis" (vielmehr: obsequamini). — ὑποτάσσ.) nämlich ihren Rathschlägen, Ermahnungen u. s. w. Ewald u. Ritschl betrachten den Steph. als einen der Vorsteher der Gemeinde, welches Verhältniss jedoch eine nähere und bestimmtere Bezeichnung erfordert hätte als das generelle und qualitative τοῖς τοιούτοις. S. ausserdem z. 12, 28. — τοῖς τοιούτοις) „den so Beschaffenen", bezeichnet verallgemeinernd die Kategorie, zu welcher Steph. und sein Haus gehört. Diese Verallgemeinerung, durch welche die Forderung des Gehorsams gegen die bestimmten Personen vermieden wird, aber doch darin enthalten ist, ist eine beabsichtigte Feinheit des Ausdrucks. Vrgl. auch Holsten. — τῷ συνεργ.) Die Beziehung des συν ergiebt der Zusammenhang aus τοῖς τοιούτοις. Daher: „welcher mit ihnen arbeitet: d. i. in Gemeinschaft mit ihnen", was die Gleichheit des Geistes und Sinnes der Wirksamkeit voraussetzt. Vrgl. schon Chrys. Während Rück. zwischen drei fremdartigen Ergänzungen: τῷ θεῷ (4, 9), ἐμοί (so Erasm.) und ὑμῖν (2. Kor. 1, 24) die Wahl lässt, fügt Hofm. eine vierte ebenso willkürliche Ergänzung hinzu: behülflich zur Mehrung des Reiches Gottes. Dieser Zweck versteht sich ja von selbst, erklärt aber das συν nicht. — καὶ κοπιῶντι) „und sich (dabei) mühet", sich's sauer werden lässt. Vrgl. 15, 10. 4, 12. Gal. 4, 11. Röm. 16, 6.

V. 17 *). 18. Ueber Fortunatus (der Name ist auch bei Clem. 1. Cor. 59 erwähnt) und Achaicus ist nichts Näheres bekannt. Zur Familie des Stephanas, die bereits besprochen ist, sind sie wohl nicht mit zu rechnen (wie de Wette, Weizsäcker wollen). Grot. u. Edwards halten sie für die Leute der Chloë; aber vrgl. Godet u. z. 1, 11. — *ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλ.*) „weil sie euren Mangel ihrerseits ersetzt haben". Vrgl. z. Phil. 2, 30. Meyer erklärt *ὑμέτ.* richtig objectiv (vrgl. 15, 31), bezieht es aber als verbindliche Wendung zu eng auf „den Mangel eurer Gegenwart, die Entbehrung euer (eurer Anwesenheit)". Eintragend Hofm.: was euch abging, nämlich dadurch, dass ihr nicht persönlich bei mir erscheinen konntet; ebenso Grot., welcher sich auf 2. Kor. 9, 12 stützt: „quod vos omnes facere oportuit, id illi fecerunt; certiorem me fecere de vestris morbis". Ihm folgt Rück., irrig auf Phil. 2, 30 fussend: „was von euch hätte geschehen sollen, das haben sie gethan", insofern sie nämlich ihm Freude gemacht hätten, was von den Korinthern nicht geschehen sei. Da nach Stellen aus anderen Briefen hier nicht zu entscheiden ist, sondern lediglich nach dem Zusammenhang, nach welchem die Männer als Gesandte der Korinther dem Ap. etwas Dankenswerthes leisteten, was die Kor. selbst nicht gethan hatten, so weist das Folgende auf das Richtige: *ἀνέπαυσαν γάρ* etc.) (Begründung des vorherigen *τὸ ὑμέτ. ὑστέρημα αὐτ. ἀνεπλ.*). Eine Beruhigung setzt Angst und Sorgen voraus. Diese erwuchs aus den Befürchtungen, welche der Ap. wegen der Gemeinde hegte. Die Beseitigung derselben war ein „Ersetzen des Mangels" an Zutrauen und Gehorsam, der von der Gemeinde dem Ap. thatsächlich nicht gewährt worden war. So auch Holsten. Zum Ausdrucke vrgl. 2. Kor. 7, 13. Philem. 7, 20. — *καὶ τὸ ὑμῶν*) „denn beruhigt haben sie (durch ihre Hieherkunft und die damit verbundenen Mittheilungen und Versicherungen, vrgl. 2. Kor. 7, 13) meinen Geist und den eurigen"; letzteres insofern sie nicht im eigenen Namen, sondern als Vertreter der ganzen Gemeinde gekommen sind, ihr Verhalten also für jene massgebend werden musste. Vrgl. Chrys.: *οὐ Παύλῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκείνοις αὐτοὺς χαρισαμένους*

Zur Textkritik: V. 17. Für *ὑμῶν* ist *ὑμέτερον* auf überwiegende Zeugen aufzunehmen; vrgl. Phil. 2, 30. — *Οὗτοι* haben ℵBCKLP KVät. Copt. Arm. Aeth. Goth., auch der (illi), — so text. rec. Tisch. VIII, Westc.-Hort. *αὐτοί* haben ADEFGM Vulg. Syr. utr. Chrs. Oec. Ambros.; so nach Griesb.'s Empfehlung Lachm. u. früher Tisch. Die Beglaubigung entscheidet für *οὗτοι*. Wie früh man unsicher war, beweist z. B. D d.

δείκνυσι τῷ τὴν πόλιν ἅπασαν ἐν αὐτοῖς περιφέρειν. P. spricht also nicht bloss im allgemeinen die mit Wohlwollen vorausgesetzte Gegenseitigkeit aus (de Wette), sondern das in der Vertretung der Gemeinde durch deren Abgesandte liegende, daher für letztere vermöge ihrer Uebernahme der Gesandtschaft verdienstliche Verhältniss. Es liegt auch hier in dem angefügten zweiten Pronom. eine zarte Feinheit (vrgl. z. 1, 2), welche die mit der Weise des Ap. bekannten Leser wohl fühlen konnten. — ἐπιγινώσκετε) Vor Abänderungen des Wortsinnes (wie: schätzet sie hoch; so Theophyl., Grot., Neand. u. M.) hätte schon die Beachtung der Compositi „erkennet sie recht", vrgl. z. 13, 12, bewahren sollen. Die Hochachtung ist die Folge des ἐπιγιν. — τοὺς τοιούτους) wie V. 16.

V. 19 f. Τῆς Ἀσίας) im engern Sinne, die westlichen Küstenländer Vorderasiens begreifend (s. z. Act. 2, 9), wo auch Ephesus lag. Aus letzterem wenigstens war dem P. der Gruss aufgetragen, aber in der Gewissheit gleicher Liebesgemeinschaft auch der anderen asiatischen Gemeinden, mit denen er von Ephesus aus in Verkehr stand, erweitert er ihn. — ἐν κυρίῳ) charakterisirt den christlichen Gruss, insofern er mit dem Gefühle geschieht, in Christo zu leben und zu weben. Vrgl. z. Rom. 16, 22. Das hier zugesetzte ἐν κυρ. versteht sich dem Leser auch bei den übrigen Grüssen von selbst. Aber hier gerade ist's ausgedrückt, weil dieser Gruss ein besonders angelegentlicher ist; daher auch πολλά (sehr, vrgl. V. 12). — σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτ. ἐκκλ.) Aquila und Prisca*) (Priscilla), welche von Korinth (s. z. Act. 18, 2) nach Ephesus gezogen waren (Act. 18, 18. 26), hatten also auch hier, wie späterhin zu Rom (Rom 16, 3 f.), ihre Wohnung hergegeben zur Versammlung eines Theils der dortigen Christenschaft. Vrgl. z. Rom. a. a. O. Zur Sache vrgl. Heinrici, Zeitschr. f. W. Th. 1877. S. 104 f. Wahrscheinlich herbergte auch P. bei ihnen, so dass der alte Zusatz: παρ' οἷς καὶ ξενίζομαι (DEFG Vulg. etc.) eine richtige Angabe enthält. — οἱ ἀδελφοὶ πάντες) die sämmtlichen ephesinischen Gemeindeglieder, diese noch sonderlich und persönlich, obschon bereits beim ersten Grusse im ganzen mit begriffen. — ἐν φιλ. ἁγ.) „mittelst heiligen Kusses". S. z. Rom. 16, 16. 2. Kor. 13, 12. 1. Thess. 5, 26. Heinrici S. 29. Edwards. Es ist der Kuss, welcher das Zeichen der christlichen Bruderliebe war (1. Petr. 5, 14) und somit den specifischen Charakter der christlichen Weihe hatte. Vrgl.

*) Πρίσκα ist nach ℵBMP 17. Vers. mit Tisch. für Πρίσκιλλα zu lesen. Der vollere Name ist aus d. Act. übernommen.

Constit. ap. 2, 57, 12. 8, 5, 5: *τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα*. Speciellere Momente, wie das des Ungeheuchelten (Chrys., Theodoret, Theophyl.), sind eingetragen. Mit dem heil. Kuss sollen sie sich nach Vorlesung des Briefs in der Versammlung unter einander, wechselseitig (nicht von Paulus) grüssen, und damit jeder dem andern seine Bruderliebe kund geben *). Vrgl. z. Rom. 16, 16.

V. 21—24. Eigenhändig hinzugefügter Schluss, nach 2. Thess. 3, 17 (vrgl. 2, 2) und nach antiker Sitte (s. Wetst.) ein Zeichen, dass der nicht eigenhändig von ihm geschriebene Brief sein Brief sei (Kol. 4, 18), hier wohl durch das Verlangen veranlasst, am Ende des ernsten Briefes den letzten Segenswunsch selbst hinzuschreiben. Die Authentie des Schreibens ist ja durch die Ueberbringer gesichert (Holsten). — *ὁ ἀσπασμός*) ist der Gruss *κατ' ἐξοχήν*, die Schlussbegrüssung der Gemeinde. Zu ergänzen ist nichts; sondern P. schreibt diese Worte und der Gruss steht da. — *Παύλου*) Apposition zu *ἐμῇ*. S. Kühner II. S. 242. — V. 22 fügt er, noch einmal wie unwillkürlich auf die vielen Entartungen des christlichen Lebens und die Zerwürfnisse in Korinth zurückblickend, einen apostolischen Urtheilsspruch voll schreckenden Ernstes gegen alle hinzu, die sich davon getroffen fühlen mussten. — *οὐ φιλεῖ τ. κυρ.*) „ohne Liebe zum Herrn ist" **). So bezeichnet er die Christen, welche, wie so viele in Korinth, durch Parteitreiben, Selbstsucht, Streit, fleischliches Leben u. s. w. thatsächlich die Liebe zu Christo verleugneten (Joh. 14, 23). Dass der Fluch ihnen gilt, so lange sie unbussfertig sind, versteht sich von selbst. Vrgl. 2. Kor. 7, 10. — Beachte, dass P. das sinnlichere Wort *φιλεῖν* in seinen unzweifelhaften Briefen (vrgl. aber Tit. 3, 15) nirgends als in dieser affectvollen Stelle gebraucht hat; sonst sagt er *ἀγαπᾶν* (Eph. 6, 24). — *ἤτω ἀνάθ.*) d. i. so sei er ein dem Untergange (der ewigen *ἀπώλεια*) Verfallener, Ausgeschlossener. S. z. 12, 4. Rom. 9, 3. Gal. 1, 8. — *μαραναθά*) energische Hinweisung auf die Parusie, bei welcher jenes *ἤτω ἀνάθ.* verwirklicht werden wird. Das Wort ist das armäische מָרָנָא אֲתָא, d. h. „unser Herr ist gekommen" und „unser Herr kommt", womit aber nicht die Ankunft im Fleische gemeint ist, wie Chrys., Theodoret, Theophyl., Hieron., Erasm., Castal.

*) Man denke sich dieses *ἀσπάζεσθαι ἀλλήλους* als ein stilles, bei welchem statt des Wortes eben der Kuss das Vermittelnde ist. Vrgl. Const. ap. 8, 11, 4.

**) Der text. rec. fügt *Ἰησοῦν Χριστόν* hinzu gegen die entscheidenden Zeugen ℵ*ABC*M 17. 73. 74. Ebenso ist *ἡμῶν* (bei fehlendem *Ἰησ. Χριστ.*) ein glossirender Zusatz in KP Vulg. Syr. Aeth. Chrys. Theodoret. Pelag.

u. M. annehmen *), sondern contextmässig (s. vorher ἤτω ἀνάθ.) mit Rücksicht auf die Auferstehung die endgeschichtliche Ankunft. P. sieht die nahe und gewisse Parusie wie bereits eingetreten (s. z. diesem Gebrauch des hebr. Praeteriti Ewald Lehrb. 135. 3) und ruft wie ein schauender Prophet: „Unser Herr ist da!“ Vrgl. Phil. 4, 5. Nestle, Würtemb. Stud. 1884. S. 186 f. Godet. Bannformel ist es nicht (s. Lightf. Hor. S. 260), wie es denn überhaupt bei den Rabbinen nicht vorkommt; Luther (vrgl. Calvin) hat Maharam Motha daraus gemacht (das wäre מחרם מותא, maledictus ad mortem). Vrgl. auch Pfeiffer, dubia vexata (Lips. 1692) S. 944, dessen Auslegung Klostermann fortführt, indem er in den Worten keine einfache Bannformel, sondern „die Spendeformel des Bruderkusses“ sieht, welcher mit der Parole: „der Herr ist das Zeichen“ gegeben worden sei. Das vorhergehende φιλεῖν übersetzt er demzufolge durch küssen. Aber seine gelehrte Begründung beseitigt die Thatsache nicht, dass bei allen sonstigen Erwähnungen des heiligen Kusses nirgends auf solchen Brauch hingewiesen ist. Auch zeigt der Schluss des Abendmahlsgebetes in der Didache 10, 16, dass für μαραναθά im nachapostolischen Zeitalter solche Beziehung zum heiligen Kusse nicht bestand. Nach Hofm. soll μαραναθά gleich מַר אַנְתָּה, „du bist der Herr“, sein, womit der Gedanke ausgedrückt sei: „als Herr wird er sich an ihnen beweisen“. Aber wie entbehrlich ist diese weit weniger charakteristische ganz neue Deutung! Dahingegen die hergebrachte **) unmittelbar den heiligen Ernst des Gerichts (2. Kor. 5, 10) vor die Augen stellt. Warum übrigens Paulus den aramäischen Ausdruck gebraucht, wissen wir nicht. Vielleicht lag darin irgend eine uns unbekannte den Lesern wichtige Erinnerung aus der Zeit der Anwesenheit des Ap.;

*) Paulus wolle damit sagen: „Quod superfluum sit adversus eum (Christum) odiis pertinacibus contendere, quem venisse jam constet“, Hieron. ep. 137 ad Marcell. Oder: Er wolle sie damit beschämen, weil sie, nachdem der Herr sich so herabgelassen habe, noch in ihren Sünden beharrten (Chrys.). Oder: „Quandoquidem aversatur eum, a quo solo poterat consequi salutem, et venisse negat quem constat venisse magno bono credentium, sed magno malo incredulorum“, Erasm. Paraphr. Oder: „Quod si quis eum non amat, frustra alium expectat“, Castal.

) Schon diejenigen Cod., welche das Wort getheilt geschrieben haben, haben die Theilung nicht etwa μαρ ανα θα, sondern μαραν αθα. So schon B. Und nach dieser Theilung übersetzen auch die Vers. (welche es nicht wie die Vulg. unübersetzt beibehalten); so schon Pesch.: Dominus noster venit. Cod. It. g.: in adventu Domini. Bickel (Zeitschr. f. kath. Theol. VIII. S. 43) erklärt: „Unser Herr, komm'!“ Marana atha (Aramäischer Imperativ, nach Kautzsch sprachlich möglich). Vrgl. Godet.

vielleicht war das volltönende Wort zuerst als Glosse in der Gemeinde bekannt geworden, deren D utung tiefen Eindruck hinterlassen hatte (Edwards). Ferner liegt Calvins Meinung, in augenblicklicher Aufwallung habe P. bei dem bereits gefällten Urtheilsspruch (ἤτω ἀνάθεμα) „rei gravitate commotus, quasi sibi non satisfecisset", der noch hinzuzufügenden drohenden Hinweisung auf die Parus , statt ὁ κύριος ἡμῶν ἥκει zu sagen, durch μαραναθά ein recht feierliches Gewand geben wollen. Eher noch beabsichtigte er damit das Gewissen seiner verkappten judaistischen Widersacher (nicht etwa der Petriner, Hofm.) zu treffen. Wäre indess das Maranatha wie das geheimnissvolle Losungswort in der damaligen Welt gewesen (Ewald), so würden sich wohl mehr Spuren davon im N. T. finden. Dieses auch gegen Beng. Sonderbar Chrys. und Theophyl.: Paulus habe durch das Aramäische dem hellenischen Weisheits- und Sprachdünkel der Korinther trotzen wollen. Billr., dem Rück. folgt: er habe zu noch mehrerer Beglaubigung der Authentie des Briefs auch etwas Aramäisches hinzugefügt, was aber nachher von den Abschreibern mit griechischen Buchstaben geschrieben worden sei. Aber die Annahme, dass er μαραναθά nicht mit griechischen Buchstaben geschrieben habe, wie es doch in alle Zeugen übergegangen, ist ebenso willkürlich, wie die Voraussetzung, dass er gerade bei diesem Briefe, welcher ohnehin schon durch die Ueberbringer beglaubigt genug war, eine so ausserordentliche und sonderbare Beglaubigung für nöthig erachtet habe *). — V. 23. Die Gnade des Herrn u. s. w. sc. εἴη, der dem Apostel gangbarste briefliche Schlusswunsch, Rom. 16, 20. 24. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. 1. Thess. 5, 28. 2. Thess. 3, 18. Philem. 25. — V. 24. Meine Liebe u. s. w. sc. ἐστι: diese Versicherung am letzten Ende noch hinzuzufügen drängt ihn sein Herz um so mehr, weil ihm die Spaltungen, Unsittlichkeiten und Unordnungen in der Gemeinde so viel strenge Rüge und eben noch so strafende Zurufe abgenöthigt hatten. Er liebt sie, und liebt sie alle. Die optative Fassung (Luther, Estius, Ewald) würde weniger passend eine indirecte Ermahnung sein, nämlich dass sie sich so verhalten möchten, dass u. s. w. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) Christus ist seine ganze Lebenssphäre; in ihr liebt er auch. So hat seine Liebe die christliche Bestimmtheit, im Gegensatze aller κοσμικὴ ἀγάπη (Theophyl.).

*) Holsten und Baljon halten μαραναθά für Glosse. Eine Einschärfung der Parusie Christi, welche niemand in Korinth bezweifelte, sei hier überflüssig und passe nicht zum Schlussworte. Dieser Grund wiegt zu leicht. Eine Erinnerung an die Parusie entspricht dem Ernste der Lage (vrgl. 7, 29 f.). Bei der zusammengedrängten, aphoristischen Weise des letzten Grusses stört sie nicht den Zusammenhang.